PRIMERA parte de la célebre «Summa atheologica», este libro es una negación catártica de las instituciones establecidas en nuestro tiempo (incluidas las del Saber), proveniente de quien afronta la voluntad de suerte, esto es: la de la ruptura.

Georges Bataille

Sobre Nietzsche

Voluntad de suerte

taurus



SOBRE NIETZSCHE
VOLUNTAD DE SUERTE

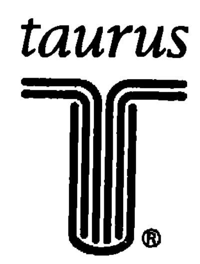
ENSAYISTAS-84

GEORGES BATAILLE

SOBRE NIETZSCHE

VOLUNTAD DE SUERTE

Traducción
de
FERNANDO SAVATER



Título original: *Sur Nietzsche. Volonté de chance.*

Primera edición: marzo de 1972
Segunda edición: junio de 1979



Velázquez, 76, 4.º - Madrid 1
ISBN: 84-306-1084-7
Depósito legal: M. 30.617-1979
PRINTED IN SPAIN

NOTA DEL TRADUCTOR

El estilo de Georges Bataille dista mucho de ser ultraclásico e impecable: prefiere la fuerza expresiva a la corrección. Su sintaxis es enmarañada y los vocablos se emplean a veces en sentidos límites, a menudo muy expresivos, pero semánticamente dudosos. La traducción ha intentado conservar la expresividad, incluso con detrimento de la gramática.

En ningún caso he intentado disipar el malestar incómodo que se siente leyendo en francés a Bataille, sino, por el contrario, quisiera haber conservado para el lector de mi traducción tal zozobra. Prefiero, como Bataille, haber realizado un trabajo «fuerte» a obtener un logro «bonito» o «hábil».

Mi buen amigo Pablo Fernández-Florez revisó gran parte del manuscrito e hizo, como suele, valiosas sugerencias.

F. S.

Entra Giovanni con un corazón clavado en su puñal.

... ...

GIOVANNI.—*No os asombréis si vuestros corazones se crispan, llenos de aprensión ante esta vana imagen. ¡De qué pálido espanto, de qué cobarde cólera se hubieran visto presos vuestros sentidos si hubiéseis sido testigos del robo de vida y de belleza que he hecho! ¡Hermana mía! ¡Oh, hermana mía!*

FLORIO.—*¿Qué sucede?*

GIOVANNI.—*La gloria de mi acto ha oscurecido el sol del mediodía y ha hecho del mediodía la noche...*

FORD

(«Lástima que fuera una p...»).

PREFACIO

1

¿Queréis calentaros junto a mí? Os aconsejo que no os acerquéis demasiado: si no, podríais chamuscaros las manos. Pues ved, soy demasiado ardiente. A duras penas logro impedir a mi fuego llamear fuera de mi cuerpo.

(1888-1889)[1]

Pienso que lo que me obliga a escribir es el miedo a volverme loco.

Sufro una aspiración ardiente, dolorosa, que perdura en mí como un deseo insatisfecho.

Mi tensión se asemeja, en un sentido, a unas locas

[1] Las citas de Nietzsche se mencionan sin nombre de autor. El trabajo paciente y amistoso del profesor Andrés Sánchez-Pascual ha identificado todas las que corresponden a las grandes obras de Nietzsche y las ha vertido directamente del alemán, según su traducción de las obras fundamentales del filósofo de Sils-Maria, que aparece en Alianza Editorial (Cuando escribo esta nota han aparecido tan sólo *Ecce Homo* y la *Genealogía de la moral*). Los lectores y yo mismo debemos agradecerle el tener estos textos según un trabajo riguroso y de primera mano. Las citas con indicación de fechas pertenecen a las notas póstumas, publicadas en la *Voluntad de Poder;* Bataille las tradujo al francés y de ahí las he vertido yo, procurando conservar las peculiaridades de la traducción del autor. Se exceptúan dos largos fragmentos póstumos, vertidos directamente del alemán por el Prof. Sánchez-Pascual, según se indica oportunamente. (N. del T.)

ganas de reir, difiere poco de las pasiones con que arden los héroes de Sade, y, sin embargo, está próxima a la de los mártires o los santos...

No me cabe duda: este delirio acusa en mí el carácter humano. Pero, es preciso decirlo, arrastra al desequilibrio y me priva lamentablemente de reposo. Ardo y me desoriento y, al final, quedo vacío. Puedo proponerme grandes y necesarias acciones, pero ninguna responde a mi fiebre. ¡Hablo de una inquietud moral, de la búsqueda de un objeto cuyo valor le haga primar sobre los otros!

Comparado a los fines morales que suelen proponerse, este objeto es inconmensurable a mis ojos: esos fines parecen deslucidos y engañosos. Pero precisamente son ellos los que yo podría traducir en actos (pues ¿no están determinados como una exigencia de actos definidos?).

Es cierto: el señuelo de un bien limitado lleva, a veces, a la cumbre hacia la que tiendo. Pero por un rodeo. El fin moral es distinto entonces del exceso del que es ocasión. Los estados de gloria, los momentos sagrados, que descubren lo inconmensurable, exceden los resultados buscados. La moral común coloca tales resultados en el mismo plano que los fines del sacrificio. Un sacrificio explora el fondo de los mundos y la destrucción que le asegura revela ahí el desgarrón. Pero se le celebra por un fin banal. Una moral apunta siempre al bien de los seres.

(Las cosas cambiaron, en apariencia, el día en que Dios fue representado como único fin verdadero. No dudo que se dirá que lo inconmensurable de lo que hablo no es, en suma, más que la trascendencia de Dios. Sin embargo, según yo, esta trascendencia es la huida de mi objeto. ¡Nada cambia en el fondo, si se pretende en lugar de la satisfacción de los seres humanos la del Ser celeste! La persona de Dios desplaza y no suprime el problema. No hace más que introducir la confusión: a voluntad, cuando hace falta, el ser se da en la especie de Dios una esencia inconmensurable. No importa: *se sirve a Dios, se obra por su cuenta:* es, pues, reductible a los fines ordinarios de la acción. *Si se situase más allá, nosotros nada podríamos hacer en su provecho.)*

2

La aspiración extrema, incondicional, del hombre ha sido expresada por Nietzsche por vez primera *independientemente de un fin moral y del servicio de un Dios.*

Nietzsche no puede definirla de manera precisa, pero ella le anima: la asume de parte a parte. Arder sin responder a ninguna obligación moral, expresada en tono dramático, es sin duda una paradoja. A partir de ahí es imposible predicar o actuar. De ello se desprende un resultado que desconcierta. Si cesamos de hacer de un estado ardiente la condición de otro, ulterior y dado como un bien aprehensible, el estado propuesto parece una fulguración en estado puro, una consumación vacía. A falta de referirla a algún enriquecimiento, como la fuerza y el esplendor de una ciudad (o de un Dios, de una Iglesia, de un partido), tal consumación no es ni siquiera inteligible. *El valor positivo de la pérdida no puede en apariencia darse más que en términos de provecho.*

De esta dificultad no tuvo Nietzsche conciencia clara. Debió constatar su fracaso: finalmente, supo que había hablado en el desierto. Al suprimir la obligación, el *bien*, al denunciar el vacío y la mentira de la moral, derruía el valor eficaz del lenguaje. La celebridad tardó y, después, cuando llegó, le fue preciso retirar la escala. Nadie respondía a su espera.

Me parece deber decir hoy: los que le leen o le admiran le escarnecen (él lo supo, lo dijo)[2]. *¿Salvo yo?* (simplifico). Pero intentar, como él pedía, seguirle es abandonarse a la misma prueba, al mismo extravío que él.

Esta total liberación de lo posible humano que él definió es sin duda de todos los posibles el único que no se ha intentado (me repito: simplificando, salvo en mi caso [?]). En este punto actual de la historia, imagino, de cada una de las doctrinas concebibles, que ha sido predicada, que, en cierta medida, su enseñanza fue seguida de efectos. Nietzsche, a su vez, concibió y predicó una doctrina nueva, se lanzó a la búsqueda de discípulos,

---

[2] Ver más adelante, p. 38.

soñaba con fundar una orden: odiaba lo que obtuvo..., ¡vulgares alabanzas!

Hoy tengo a bien afirmar mi desconcierto: he intentado sacar de mí las consecuencias de una doctrina lúcida, que me atraía como la luz: he cosechado angustia y, muy a menudo, la impresión de sucumbir.

3

Ni sucumbiendo abandonaría la aspiración de que he hablado. O mejor, esa aspiración no me soltaría: podría morir y, sin embargo, no callaría por eso (tal imagino, por lo menos): desearía a los que amo el mantenerse o sucumbir a su vez.

Hay en la esencia del hombre un movimiento violento, que quiere la autonomía, la libertad del ser. *Libertad* sin duda se entiende de diversas maneras, pero ¿quién se asombrará hoy de que se muera por ella? Las dificultades que encontró Nietzsche —abandonando a Dios y abandonando el bien, sin por ello dejar de abrasarse con el ardor de los que por el bien o Dios se harían matar— las he encontrado a mi vez. La soledad descorazonadora que él describió me abate. Pero la ruptura con las entidades morales da al aire que se respira una verdad tan grande que preferiría vivir como un inválido, o morir, que volver a caer en su servidumbre.

4

Admito en este momento en que escribo que una investigación moral que pone su objeto más allá del bien desemboca primeramente en el extravío. Nada me asegura aún que la prueba pueda ser superada. Esta confesión, fundada en una experiencia penosa, me autoriza a reir de quien, para atacarla o utilizarla, confunde la posición de Nietzsche y la de Hitler.

«¿A qué altura tengo mi morada? Nunca he contado al subir los escalones que llevan hasta mí; donde acaban todos los escalones, tengo mi techo y mi morada» [3].

Así se expresa una exigencia que no se propone ningún *bien* aprehensible y consume, por lo tanto, a quien la vive.

Quiero acabar con este equívoco vulgar. Es espantoso ver reducir al nivel de las propagandas un pensamiento cómicamente desaprovechado que no abre ante quien se inspira en él más que el vacío. Según algunos, Nietzsche habría tenido la mayor influencia en este tiempo. Es dudoso: nadie le esperó para burlarse de las leyes morales. Sobre todo, él nunca tuvo actitud política: se rehusaba, al verse solicitado, a optar por cualquier partido que fuese, irritado de que le creyesen de derechas o de izquierdas. Le horrorizaba la idea de que se subordinase su pensamiento a alguna causa.

Sus decididos sentimientos sobre la política datan de su alejamiento de Wagner, de la desilusión que tuvo el día que Wagner desplegó ante él la tosquedad alemana, Wagner socialista, galófobo, antisemita... El espíritu del segundo Reich, sobre todo en sus tendencias prehitlerianas, de las que el antisemitismo es emblema, es lo que despreció sobre todas las cosas. La propaganda pangermanista le asqueaba.

«Me gusta hacer tabla rasa. Forma incluso parte de mi ambición el ser considerado como despreciador *par excellence* de los alemanes. La *desconfianza* contra el carácter alemán la manifesté ya cuando tenía veintisiete años (tercera *Intempestiva,* p. 71) —para mí los alemanes son imposibles—. Cuando me imagino una especie de hombre que contradiga todos mis instintos, siempre me sale un alemán» (*Ecce Homo,* ed. Alianza, p. 120). Si se quiere verlo así, en el plano político Nietzsche fue *el profeta, el anunciador de la burda fatalidad alemana.* Fue el primero que la denunció. Execró la locura cerrada, cargada de odio, beata, que tras 1870 se apoderó de los espíritus alemanes, que se agota hoy en la rabia hitleriana. Nunca error más mortal desvió a un pueblo entero, ni lo destinó tan cruelmente al abismo. Pero él se separó de esta masa *predestinada* a lo fatal, rehusándose

---

[3] 1882-1884; citado en *Voluntad de Poder,* ed. Wurzbach, II, p. 388.

a participar en la orgía de la «autosatisfacción». Su dureza trajo consecuencias. Alemania decidió ignorar a un genio que no la adulaba. Sólo su notoriedad en el extranjero atrajo tardíamente la atención de los suyos... No sé si hay ejemplo más significativo de un hombre y su país dándose mutuamente la espalda: que toda una nación, durante quince años, permaneciese sorda a esa voz, ¿no es algo serio? Hoy, cuando asistimos al desastre, debemos admirar el hecho de que en el momento en que Alemania se internó en las vías que llevaban a lo peor, el más sabio y ardiente de los alemanes se apartó de ella: se horrorizó y no pudo dominar su sentimiento. Tanto de un lado como de otro, sin embargo, en la tentativa de escapar no menos que en la aberración, se hace preciso reconocer *a posteriori* la ausencia de salida: ¿no es descorazonador?

Nietzsche y Alemania, por caminos opuestos, tuvieron finalmente la misma suerte: esperanzas insensatas les agitaron igualmente, pero en vano. Fuera de esta trágica vanidad de la agitación, todo entre ellos se desgarra y se odia. Las similitudes son insignificantes. Si no se hubiese tomado el hábito de escarnecer a Nietzsche, de hacer con él lo que más le deprimía: una lectura rápida, un uso cómodo *—sin abandonar siquiera las posiciones de las que es enemigo—*, su doctrina sería tomada por lo que es: el más violento de los disolventes. No es solamente injuriarla hacer de ella un auxiliar de causas que desprestigia, es pisotearla, probar que se la ignora mientras se finge amarla. Quien trate, como yo he hecho, de ir hasta el fin de lo posible a que apela, se convertirá, a su vez, en campo de contradicciones infinitas. En la medida en que siga tal aprendizaje de la paradoja, advertirá que ya no es posible para él abrazar una de las causas ya dadas, que su soledad es completa.

5

En este libro escrito atropelladamente no he desarrollado este punto de vista de manera teórica. Incluso creo que un esfuerzo de tal género estaría impregnado de pe-

sadez. Nietzsche escribió «con su sangre»: quien le critica o, mejor, *le sufre*, no puede hacerlo sino sangrando a su vez.

Escribí mi libro deseando apareciese, si era posible, con ocasión del centenario de su nacimiento (15 de octubre de 1844).

Lo escribí de febrero a agosto, esperando que la huida de los alemanes hiciese posible su publicación. Lo comencé por una posición teórica del problema (es la segunda parte, p. 45), pero esa corta exposición no es en el fondo más que el relato de una experiencia vivida: de una experiencia de veinte años, a la larga cargada de espanto. A este respecto, creo útil disipar un equívoco: Nietzsche sería el filósofo de la «voluntad de poder», como tal se daba, como tal se le recibió. Yo creo que es, más bien, el filósofo del *mal*. Es el atractivo, el *valor* del mal lo que, me parece, daría a sus ojos el sentido propio a lo que él pretendía hablando de poder. Si no fuera así, ¿cómo explicar este pasaje?:

«El corruptor del gusto.—A: ¡Eres un corruptor del gusto! —así se dice en todas partes—. B: ¡Desde luego! Yo le corrompo a todo el mundo el gusto de su propio partido —esto ningún partido me lo perdona» (Gaya Ciencia, 172).

Esta reflexión, entre otras muchas, es completamente inconciliable con las conductas prácticas, políticas, sacadas del principio de la «voluntad de poder». Nietzsche tuvo aversión por lo que, cuando él vivía, se alineó en el sentido de esa voluntad. Si no hubiese sentido el gusto —incluso sufrido la necesidad— de pisotear la moral recibida, no dudo que hubiera cedido al asco que inspiran los métodos de la opresión (la policía). Su odio del bien está justificado por él como la condición misma de la libertad. Personalmente, sin hacerme ilusiones sobre el alcance de mi actitud, me siento opuesto, me opongo o todo tipo de coerción: no por eso dejo de proponerme el *mal* como objeto de una refinada búsqueda moral. Y es que el mal es lo contrario de la coerción— la cual, en principio, se ejerce con vistas a un bien—. El mal no es, sin duda, lo que una hipócrita serie de malentendidos ha querido hacer de él: en el fondo, ¿no es una *libertad* concreta, la turbia ruptura de un tabú?

El anarquismo me irrita, sobre todo las doctrinas vulgares que hacen la apología de criminales de derecho co-

mún. Las prácticas de la *Gestapo* puestas a la luz del día muestran la profunda afinidad que une al hampa con la policía: nadie más inclinado a torturar, a servir cruelmente al aparato de la coerción que hombres sin fe ni ley. Odio incluso a esos débiles, de espíritu confuso, que piden todos los derechos para el individuo: el límite de un individuo no está solamente dado por los derechos de otro, sino aún más duramente lo está por los del *pueblo.* Cada hombre es solidario del pueblo, comparte sus sufrimientos o sus conquistas, sus fibras son parte de una masa viva (sin estar por esto menos solo en los momentos graves).

Estas dificultades mayores de la oposición del individuo a la colectividad o del bien al mal y, en general, esas locas contradicciones de las que de ordinario no salimos más que negándolas, me ha parecido que sólo un golpe de suerte[1] —en plena audacia del juego— puede vencerlas libremente. Esa ciénaga en la que sucumbe la vida que ha avanzado hasta los límites de lo posible, no puede excluir una oportunidad de pasar. Lo que una sabiduría lógica no puede resolver, quizá lo logre llevar a cabo una temeridad sin medida, que ni retroceda ni mire hacia atrás. Por esta razón, sólo *con mi vida* podía yo escribir este libro proyectado sobre Nietzsche, donde intentaba plantear y, si me era posible, resolver el problema íntimo de la moral.

Sólo mi vida, sus irrisorios recursos, podrían acometer en mí la búsqueda de ese Grial que es la suerte. Esta resulta responder más exactamente que el poder a las intenciones de Nietzsche. Sólo un «juego» tiene la virtud de explorar hasta muy adentro lo posible, no prejuzgando los resultados, concediendo al *porvenir* tan sólo, a su libre cumplimiento, el poder que se atribuye habitualmente al prejuicio, que no es sino una forma del *pasado.* Mi libro es, por una parte, día a día, un relato de tiradas de dados, lanzados, debo decirlo, con medios

---

[1] La palabra «*chance*», como es sabido tiene una amplia gama de significados; Bataille la emplea en su texto con casi todos: como «suerte», «oportunidad», «ocasión». «ocurrencia», «incidencia», «fortuna favorable» (opuesta a «*malheur*») etc... La he traducido en cada caso por la palabra castellana que me parecía más oportuna, conservando lo más posible la versión «suerte», por parecerme la más genérica y la que más se ajusta a la idea del autor en el subtítulo del libro. He reservado el nombre «azar» para *hasard,* y he vertido «*aléa*» como «albur». (N. del T.)

muy pobres. Me excuso del lado verdaderamente cómico, este año, de los intereses de la vida privada que mis páginas de diario ponen en juego: no sufro por ello, me río gustosamente de mí mismo y no conozco medio mejor que perderme en la inmanencia.

6

El gusto que tengo en saberme y en ser risible no puede ir, empero, tan lejos que me lleve a desorientar a quien me lee. El problema esencial debatido en este libro desordenado (y debía serlo) es el que Nietzsche vivió, el que su obra intentó resolver: el del hombre total.

«La mayor parte de los hombres, escribe, son una imagen fragmentaria y exclusiva del hombre; hay que sumarlos para obtener un hombre. Epocas enteras, pueblos enteros, tienen en este sentido algo de fragmentario; quizá es necesario al crecimiento del hombre no desarrollarse sino pedazo a pedazo. De este modo no debe desconocerse que no se trata nunca, en el fondo, más que de producir el hombre sintético, que los hombres inferiores, la inmensa mayoría, no son sino los preludios y los ejercicios preliminares cuyo juego concertado puede hacer surgir aquí y allá *el hombre total,* semejante a un mojón que indique hasta dónde ha llegado la humanidad» (1887-1888; citado en *Voluntad de Poder,* II).

Pero ¿qué significa esta fragmentación, o, mejor, cuál es su causa? ¿A no ser esa necesidad de *actuar* que especializa y limita, al horizonte de una actividad dada? Aunque fuese de interés general, lo que no suele ser el caso, la actividad, al subordinar cada uno de nuestros instantes a cierto resultado preciso, borra el carácter total del ser. Quien actúa sustituye esa razón de ser que es él mismo como totalidad por tal fin particular, en los casos menos especiales, la grandeza de un Estado, el triunfo de un partido. Toda acción especializa, dado que toda acción es limitada. Una planta por lo corriente no actúa, no está especializada: ¡se especializa al ponerse a zampar moscas!

No puedo existir *totalmente* más que superando el estadio de la acción de algún modo. Si no, seré soldado, revolucionario profesional, sabio, pero no «el hombre completo». El estado fragmentario del hombre es, en el fondo, lo mismo que la elección de un objeto. Desde el punto en que un hombre limita sus deseos, por ejemplo, a la posesión del poder en el Estado, actúa, sabe lo que debe hacer. Poco importa que fracase: desde el comienzo inserta provechosamente su ser en el tiempo. Cada uno de sus movimientos se hace *útil*. Se le ofrece la posibilidad, en cada momento, de avanzar hacia el fin elegido: su tiempo se convierte en una marcha hacia ese fin (a tal cosa se llama habitualmente vivir). Y lo mismo si tiene por objetivo su salvación. Toda acción hace de un hombre un ser fragmentario. No puedo mantener en mí el carácter total más que rehusándome a obrar, o por lo menos negando la eminencia del tiempo reservado para la acción.

La vida sólo permanece entera no siendo subordinada a tal o cual objetivo preciso que la supera. La totalidad en este sentido tiene a la libertad por esencia. No puedo querer, sin embargo, llegar a ser un hombre completo por el simple hecho de luchar por la libertad. Incluso si luchar así es, entre todas, la actividad que me realiza, no puedo confundir en mí el estado de integridad y mi lucha. Es el ejercicio positivo de la libertad, no la lucha negativa contra una opresión particular, lo que me elevara por encima de la existencia mutilada. Cada uno de nosotros aprende amargamente que luchar por su libertad es, en primer lugar, alienarse.

Ya lo he dicho antes, el ejercicio de la libertad se sitúa del lado del mal, mientras que la lucha por la libertad es la conquista de un *bien*. Si la vida está entera en mí, en tanto que tal, no puedo sin despedazarla ponerla al servicio de un bien, sea el de otro o el de Dios o mi bien. No puedo adquirir, sino solamente dar, y dar sin contar, sin que nunca el don tenga por objeto un *interés* de otro. (Tengo a este respecto el bien de otro como una añagaza, pues si quiero el bien de otro es para encontrar el mío, a menos que lo identifique con el mío. La totalidad es en mí esta exuberancia: no es más que una aspiración vacía, un deseo desdichado de consumirse sin otra razón que el deseo mismo —*que la constituye por entero*— de

arder. De este modo es ese deseo de reír de que he hablado, ese prurito de placer, de santidad, de muerte... No tiene ninguna tarea que cumplir.)

7

Un problema tan extraño sólo es concebible vivido. Es fácil repudiar su sentido diciendo: hay tareas infinitas que se nos imponen. Precisamente en el momento actual. Nadie piensa en negar la evidencia misma. Pero no es menos cierto que la totalidad del hombre —en tanto que inevitable término— aparece desde ahora por dos razones. La primera negativa: la especialización, por todas partes, se acentúa hasta hacerse alarmante. La segunda: tareas abrumadoras aparecen empero, en nuestros días, *en sus exactos límites.*

El horizonte era antaño oscuro. El objetivo más grave era, en primer lugar, el bien de una ciudad, pero la ciudad se confundía con los dioses. Después, el objetivo fue la salvación del alma. En ambos casos, la acción apuntaba, por una parte, a cierto fin limitado, aprehensible; por otra, a una totalidad definida como inalcanzable en este mundo (trascendente). La acción en las condiciones modernas tiene fines precisos, enteramente adecuados a lo posible: la totalidad del hombre ya no tiene carácter mítico. Accesible de toda evidencia, se la confía a la realización de tareas dadas y definidas materialmente. Está lejana: esas tareas, al subordinar a los espíritus, los fragmentan. Pero no por eso es menos discernible.

El trabajo necesario hace abortar en nosotros esta totalidad; pero no por ello está menos dada en dicho trabajo. No como fin —el fin es el cambio del mundo, el ponerlo a la medida del hombre—, sino como un resultado ineluctable. Como resultado del cambio, ese hombre-atareado-en-la-tarea-de-cambiar-el-mundo, el cual no es más que un aspecto fragmentario del hombre, se habrá transformado él mismo en hombre-completo. Este resultado, en lo tocante a la humanidad parece lejano, pero la tarea *definida* le describe: no nos transciende como los dioses (la ciudad sagrada), ni como la inmortalidad del alma;

se instala en la inmanencia del hombre-atareado... Podemos postergar para más tarde el pensar en ello, pero nos sigue siendo no menos próximo; si los hombres no pueden en su existencia común tener desde ahora conciencia clara de ello, lo que les separa de esta noción no es ni el hecho de ser hombres (y no dioses) ni el de no estar aún muertos: les separa una obligación momentánea.

De igual modo, un hombre en el combate no debe (provisionalmente) pensar más que en dominar a su enemigo. Sin duda no hay combate violento que no permita introducirse, en los momentos de calma, a las preocupaciones de los tiempos de paz. Pero por el momento, tales preocupaciones parecen menores. Los espíritus más duros conceden su parte a esos momentos de relajamiento y se cuidan de despojarles de su carácter serio. En un sentido, se equivocan: ¿no es lo *serio,* en el fondo, la *razón* por la que corre la sangre? Pero no importa: *es preciso* que lo serio sea la sangre; es preciso que la vida libre, sin combates, despreocupada de las necesidades de la acción y no fragmentada, aparezca bajo una luz frívola: en un mundo liberado de los dioses, de la preocupación de la salvación, incluso la «tragedia» no es más que un entretenimiento, un descanso subordinado a fines a los que se encamina únicamente una actividad.

Tal modo de entrar *—por la puerta trasera—* la razón de ser de los hombres, posee más de una ventaja. El hombre completo, de esta manera, se revela primeramente en la inmanencia, al nivel de una vida frívola. Debemos reírnos de él, aunque fuese profundamente trágico. Esta es una perspectiva que libera: cuenta con la peor simplicidad, la desnudez. Guardo agradecimiento —sin comedia— hacia los que con su actitud grave y su vida vecina de la muerte me definen como un hombre vacío, un chiflado (a ratos estoy de su parte). En el fondo, el hombre completo no es más que un ser en el que se ha abolido la trascendencia, de quien ya nada está separado: un poco marioneta, un poco Dios, un poco loco... es la transparencia.

8

Si quieres realizar mi totalidad en mi conciencia debo referirme a la inmensa, cómica, dolorosa convulsión de todos los hombres. Este movimiento va en *todos* los sentidos. Sin duda una acción sensata (que fuese en un *sentido* dado) atraviesa esta incoherencia, pero es ella justamente la que da a la humanidad de mi tiempo (como a la del pasado) su aspecto fragmentario. Si por un instante olvido tal sentido dado, veo más bien la suma shakespiriana tragicómica de los antojos, de las mentiras, de los dolores y de las risas; la conciencia de una totalidad inmanente amanece en mí, pero como un desgarramiento: la existencia completa se sitúa más allá de un sentido, es la presencia consciente del hombre en el mundo en tanto que es un *sinsentido*, al que no le queda más remedio que ser lo que es, no pudiendo superarse, ni darse algún sentido por medio de la acción.

Tal conciencia de totalidad guarda relación con las dos formas opuestas de utilizar una expresión. *Sinsentido* es, habitualmente, una simple negación, se dice de un objeto que hay que suprimir. La intención que rechaza lo falto de sentido es de hecho la que rechaza el ser completo, y es por causa de tal rechazo por lo que no tenemos conciencia de la totalidad del ser en nosotros. Pero si yo digo *sinsentido* con la intención contraria de buscar un objeto libre de sentido, no niego nada, enuncio la afirmación en la que *toda la vida* se ilumina al fin en la conciencia.

Lo que se encamina hacia esa conciencia de una totalidad, hacia esa total amistad del hombre por sí mismo, es considerado muy atinadamente como falto en el fondo de *seriedad*. Siguiendo este camino, me vuelvo irrisorio, adquiero la inconsistencia de todos los hombres (tomados en conjunto, aparte de lo que conduce a grandes cambios). No pretendo de esta forma dar cuenta de la enfermedad de Nietzsche (a lo que parece, era de origen somático): de cualquier modo, es preciso decir que un primer movimiento hacia el hombre completo es el equivalente de la locura. Abandono el bien y abandono la razón (el sentido), abro bajo mis pies el abismo del que la ac-

tividad y los juicios que ella anuda me separaban. Como mínimo, la conciencia de la totalidad empieza por ser en mí desesperación y crisis. Si abandono las perspectivas de la acción, mi perfecta desnudez se me revela. Estoy en el mundo sin recursos, sin apoyo, me hundo. No hay más salida que una incoherencia sin fin en la que sólo mi suerte podrá guiarme.

9

Una experiencia tan desamparadora sólo puede hacerse, evidentemente, cuando ya todas las demás han sido intentadas, cumplidas y se ha agotado todo lo posible. Consecuentemente, sólo podrá llegar a ser obra de la humanidad entera en último lugar. Sólo un individuo muy aislado puede hacerla en nuestros días, a favor del desorden de su espíritu y de un indudable vigor al mismo tiempo. Puede, si la suerte le acompaña, determinar en la incoherencia un equilibrio imprevisto: ese divino estado de equilibrio que traduce en una sencillez audaz y puesta en juego incesantemente, el desacuerdo profundo, pero danzante en la cuerda floja, imagino que la «voluntad de poder» no puede alcanzarlo de ninguna manera. Si se me comprende, la «voluntad de poder», considerada como un término, sería una vuelta atrás. Volveríamos, siguiéndola, a la fragmentación servil. Volveríamos a proponernos, de nuevo, un deber y el bien que es el poder querido nos dominaría. La exuberancia divina, la ligereza que expresaban la risa y la danza de Zaratustra se reabsorberían, en lugar de en la felicidad que pende sobre el abismo, nos remacharíamos en la pesadez, en la servidumbre de la *Kraft durch Freude*. Si se aparta el equívoco de la «voluntad de poder», el destino que Nietzsche reservaba al hombre le sitúa más allá del desgarramiento: no es posible retroceso alguno y de ello se desprende la inviabilidad profunda de la doctrina. El esbozo de una actividad, la tentación de elaborar una meta y una política, sólo desembocan en las notas de *Voluntad de Poder*, en un dédalo. El último escrito acabado, el *Ecce Homo*, afirma la ausen-

cia de meta, la insumisión del autor a cualquier designio [5]. Vista desde las perspectivas de la acción, la obra de Nietzsche es un aborto —de los más indefendibles—, su vida no es más que una vida fallida, lo mismo que la vida de quien trata de poner en práctica sus escritos.

10

Que no se dude de ello ni un instante: no se ha entendido ni una palabra de la obra de Nietzsche antes de haber *vivido* esa disolución deslumbrante en la totalidad: fuera de eso, esta filosofía no es sino un dédalo de contradicciones, o peor todavía: pretexto para mixtificaciones por omisión (si, como hacen los fascistas, se aislan ciertos pasajes para fines que el resto de la obra desmiente). Quisiera que ahora se me siguiese con mayor atención. Ya habrá sido adivinado: la crítica que precede es la forma disimulada de la aprobación. Justifica esta definición del hombre completo: *el hombre cuya vida es una fiesta «inmotivada»*, y fiesta en *todos* los sentidos de la palabra, una risa, una danza, una orgía que no se subordinan nunca, un sacrificio que se burla de los fines, sean materiales o morales.

Lo que precede introduce la necesidad de una disociación. Los estados extremos, colectivos, individuales, estaban motivados antaño por fines. De tales fines, algunos carecen ya de sentido (la expiación, la salvación). El bien de las colectividades ya no es buscado hoy con medios de una eficacia dudosa, sino directamente por la acción. Los estados extremos en estas condiciones cayeron en el dominio de las artes, lo que no deja de presentar inconvenientes. La literatura (la ficción) ha sustituido a lo que precedentemente fue la vida espiritual, la poesía (el desorden de las *palabras)* a los estados de trance *reales*. El arte constituye un pequeño dominio libre fuera de la acción, que paga su libertad con su renuncia al mundo real. Este precio es gravoso y casi no hay escritores que no sueñen con reencontrar la realidad perdida: pero para ello deben pagar en el sentido opuesto, renunciar a la li-

[5] Ver más adelante, p. 116.

bertad y servir a una propaganda. El artista que se limita a la ficción sabe que no es un hombre completo, pero no otra cosa ocurre con el literato propagandista. El dominio de las artes en cierto sentido abarca indudablemente la totalidad: ésta, empero, se le escapa de cualquier modo.

Nietzsche está lejos de haber *resuelto* la dificultad. ¡También Zaratustra era un poeta e incluso una ficción literaria! Solamente que él nunca lo aceptó. Las lisonjas le exasperaron. Se agitó, buscó la salida en todos los sentidos. Jamás perdió el hilo de Ariadna *que es no tener ninguna meta* y no servir a ninguna causa: él sabía que la causa *corta las alas.* Pero la ausencia de causa, por otro lado, nos arroja en la soledad: es la enfermedad del desierto, un grito que se pierde en un gran silencio...

La comprensión a la que invito compromete decididamente a la misma ausencia de salida: supone el mismo suplicio entusiasta. Imagino necesario, en ese sentido, invertir la idea de eterno retorno. No es la promesa de las repeticiones infinitas lo que desgarra, sino esto: que los instantes captados en la inmanencia del retorno aparecen súbitamente como fines. Que no se olvide que los instantes son afrontados y asignados *por todos los sistemas* como medios: toda moral dice: «que cada instante de vuestra vida sea *motivado*». El retorno *inmotiva* el instante, libera la vida de finalidad y por ese mismo gesto la arruina. El retorno es el modo dramático y la máscara del hombre completo: es el desierto de un hombre cada uno de cuyos instantes se halla a partir de entonces inmotivado.

Vana empresa buscar un desvío: es preciso elegir, de un lado un desierto y del otro una mutilación. No puede uno desembarazarse de la miseria como de un paquete. Suspendidos en un vacío, a los momentos extremos siguen depresiones que ninguna esperanza atenúa. Si alcanzo, sin embargo, una conciencia clara de lo que es vivido de esta manera, puedo no buscar ya salida donde no la hay (con este fin he realizado mi crítica). ¿Cómo no conceder consecuencias a la ausencia de meta inherente al deseo de Nietzsche? Inexorablemente, la suerte —y la búsqueda de la suerte— representan un único recurso (cuyas vicisitudes describe este libro). Pero avanzar de este modo con rigor implica en el movimiento mismo una disociación necesaria.

Si bien es cierto que en el sentido en que habitualmente se lo entiende, un hombre de acción no puede ser un hombre completo, el hombre completo guarda una posibilidad de actuar. Con la condición, sin embargo, de reducir la acción a principios y a fines que le pertenezcan en propiedad (en una palabra, a la razón). El hombre completo no puede ser trașcendido (dominado) por la acción: perdería su totalidad. No puede, como contrapartida, trascender la acción (subordinarla a sus fines): de ese modo se definiría como un motivo, entraría, se aniquilaría, en el engranaje de las motivaciones. Es preciso distinguir por un lado el mundo de los motivos, en el que cada cosa es sensata (racional) y el mundo del sinsentido (libre de todo sentido). Cada uno de nosotros pertenece en parte al uno y en parte al otro. Podemos distinguir consciente y claramente lo que no está unido más que en la ignorancia. La razón no puede estar limitada, desde mi punto de vista, más que por ella misma. Si actuamos, vagamos fuera de los motivos de equidad y del orden racional de los actos. Entre los dos dominios no hay más que una relación admisible: la acción debe estar limitada *racionalmente* por un principio de libertad [6].

El resto es silencio.

---

[6] Habiendo sido concedida la parte del fuego, de la locura, del hombre completo —*la parte maldita*— (concedida desde fuera) por la razón siguiendo normas liberales y razonables. Es la condena del capitalismo como modo de actividad irracional. Desde el momento en que el hombre completo (su irracionalidad) se reconoce como exterior a la acción, en que ve en toda posibilidad de trascendencia una trampa y la pérdida de su totalidad, renunciamos a los dominios irracionales (feudales, capitalistas) en el ámbito de la actividad. Nietzsche sin duda ha presentido la necesidad de este abandono sin advertir la causa. El hombre completo no puede ser tal más que si renuncia a presentarse como *fin* de los otros: se avasalla si va más allá, ciñéndose a los limites feudales o burgueses por debajo de la libertad. Nietzsche, cierto es, se aferra aún a la transcendencia social, a la jerarquía. Decir: no hay nada sagrado en la inmanencia significa esto: que lo que *era* sagrado no debe ya *servir*. Llegado el tiempo de la libertad, es tiempo de la risa: «Ver hundirse a las naturalezas trágicas y poder reirse...» (¿Se osaría aplicar esta proposición a los sucesos presentes? en lugar de internarse en nuevas transcendencias morales...) En la libertad, el abandono, la inmanencia de la risa, Nietzsche liquidaba de antemano lo que aún le unía (su inmoralismo juvenil) a las formas vulgares de la transcendencia —que son libertades sometidas a servidumbre—. Tomar el partido del mal es tomar el de la libertad, «la libertad, aligeramiento de toda sujeción.»

PRIMERA PARTE

EL SR. NIETZSCHE

Pero dejemos al Sr. Nietzsche...

(La Gaya Ciencia)

I

Vivo, si se quiere verlo así, rodeado de hombres extraños, a cuyos ojos la tierra, sus azares, y el inmenso juego de los animales, mamíferos, insectos, tienen la estatura no tanto de ellos mismos —o de las necesidades que les limitan— como de lo ilimitado, de lo perdido, de lo ininteligible del cielo. Para tales seres risueños, el señor Nietzsche es en principio un problema menor... Pero ahí está...

Tales hombres, evidentemente, no abundan... debo decirlo de inmediato.

Excepto pocas excepciones, mi compañía sobre la tierra se reduce a Nietzsche...

Blake o Rimbaud son pesados y suspicaces.

La inocencia de Proust, la ignorancia en que se mantuvo de los vientos de fuera, le limitan.

Sólo Nietzsche se hizo solidario de mí al decir *nosotros*. Si la *comunidad* no existe, el señor Nietzsche es un filósofo.

«Si no hacemos, *me* dice, de *la muerte de Dios* una gran renuncia y una perpetua *victoria sobre nosotros mismos*, deberemos pagar por esta pérdida» (1882-1886; citado en *Voluntad de Poder*, II).

Esta frase tiene un sentido: la vivo en este instante *hasta el límite*.

No podemos reposar en nada.

Solamente en *nosotros.*

Una responsabilidad cómica *nos* incumbe y *nos abruma.*

Hasta nuestros días, los hombres reposaban, de cada cosa, los unos sobre los otros, o sobre Dios.

Escucho en este momento en que escribo el fragor del trueno y el sordo gruñido del viento; al acecho, adivino el ruido, el fulgor, las tormentas de la tierra a través de los tiempos. En ese tiempo y en ese cielo ilimitados, recorridos por estruendos y distribuyendo muerte con la misma sencillez con que mi corazón sangre, me siento arrastrado por un movimiento vivo, inmediatamente violento en exceso. Por los batientes de mi ventana pasa un viento infinito, que trae consigo el desenfreno de los combates, la desdicha rabiosa de los siglos. ¿Por qué no tendré yo también una rabia que pida sangre y la ceguera necesaria para amar los golpes? ¡Quisiera no ser sino un grito de odio —exigiendo la muerte— y nada subsistiría más hermoso que unos perros desgarrándose entre ellos!, pero estoy cansado, febril...

«Ahora el aire entero está caliente, el aliento de la tierra abrasa. Ahora os paseáis todos desnudos, buenos y malos. Y para el amante del conocimiento, es una fiesta» (1882-1884; citado en *Voluntad de Poder,* II).

«PARÁBOLA.—Aquellos pensadores dentro de los cuales todas las estrellas se mueven en órbitas cíclicas no son los más profundos; quien mira dentro de sí mismo como en el interior de un inmenso espacio cósmico y lleva en sí las vías lácteas, sabe también cuán irregulares son todas las vías lácteas; éstas conducen hasta dentro del caos y laberinto del existir» (GAYA CIENCIA, 322).

II

Una mala suerte me da el sentimiento de pecado: no tengo derecho a esquivar la suerte.

La ruptura de la ley moral era necesaria a esta exigencia (Al lado de esta rigurosa actitud, ¡qué fácil era la moral antigua!).

Ahora comienza un duro, un inexorable viaje en busca de la posibilidad más lejana.

¿No es risible una moral que no sea la conquista de una posibilidad más allá del bien?

«Negar el mérito,. pero hacer lo que está más allá de toda alabanza, léase de toda comprensión» (1885-1886; citado en *Voluntad de Poder,* II).

«Si queremos crear, es preciso concedernos mayor libertad de la que jamás nos fue dado, por lo tanto liberarnos de la moral y alegrarnos con fiestas. (Presentimientos del porvenir! ¡Celebrar el porvenir y no el pasado! ¡Inventar el mito del porvenir! ¡Vivir en la esperanza!) ¡Instantes afortunados! Después, dejar caer otra vez el telón y llevar de nuevo nuestros pensamientos hacia metas firmes y próximas! » (1882-1886; citado en *Voluntad de Poder,* II).

El *porvenir,* no el prolongamiento de mí mismo a través del tiempo, sino el acaecer de un ser que siempre va más lejos, superando los límites alcanzados.

III

...la altura a la que está colocado le pone en relación con los solitarios y desconocidos de todos los tiempos.

1882-1885

«¿Dónde nos encontraremos, solitarios entre los solitarios —pues en ese punto *estaremos* algún día sin duda, de resultas de la ciencia—, dónde encontraremos un compañero para el hombre? Otrora buscamos un rey, un padre, un juez para todos, porque nos faltaban reyes, padres, jueces verdaderos. Más tarde será un *amigo* lo que *buscaremos* —los hombres se habrán convertido en esplendores y sistemas autónomos, pero estarán *solos*—. El instinto mitológico se lanzará entonces a la busca de un *amigo*» (1881-1882; citado en *Voluntad de Poder,* II).

«Haremos peligrosa la filosofía, transformaremos su concepto, enseñaremos una filosofía que sea un *peligro para la vida;* ¿de qué otro modo la serviríamos mejor? Una idea es tanto más cara a la humanidad cuanto más le cuesta. Si nadie duda en sacrificarse por las ideas de «Dios», «Patria», «Libertad», si toda la historia no es otra cosa que el humo que rodea este tipo de sacrificios, ¿de qué otro modo podría demostrarse el primado del concepto de «filosofía» sobre estos conceptos populares,

«Dios», «Patria», **«Libertad», sino costando *más caro* que** ellos, exigiendo **mayores hecatombes?» (1888; citado en *Voluntad de Poder*, II).**

Invertida, esta proposición sigue siendo digna de interés: puesto que nadie se dispone a morir por ella, la doctrina de Nietzsche es nula.

Si yo tuviese algún día la ocasión de escribir con mi sangre las últimas palabras, escribiría esto: «Todo lo que he *vivido*, dicho, escrito —lo que yo amaba— lo imaginaba *comunicado*. Sin esto, no hubiese podido vivir. ¡Viviendo solitario, hablar en un desierto de lectores aislados! ¡aceptar *la literatura* —el roce superficial—! Yo, lo único que he podido hacer —nada más— ha sido interpretarme, y caigo, en mis frases, como los infelices que sin cesar se desploman hoy en los campos de batalla.» Deseo que se rían, que se alcen de hombros, diciendo: «Este se burla de mí, sigue vivo.» Es cierto, sobrevivo, incluso estoy en este momento lleno de alacridad, pero afirmo: «Si te ha parecido que yo no estaba enteramente en juego, sin reservas, en mi libro, tíralo; recíprocamente, si al leerme no encuentras nada que te ponga en juego —entiéndeme: *toda tu vida*, hasta la hora de caer— tu lectura acaba en ti de corromper... a un corrompido.»

«El tipo de mis discípulos.—A todos *los que me interesan* les deseo el sufrimiento, el abandono, la enfermedad, los malos tratos, el deshonor; deseo que no les sea ahorrado ni el profundo desprecio de sí mismos, ni el martirio de la desconfianza hacia sí mismo; no tengo piedad de ellos...» (1887; citado en *Voluntad de Poder*, II).

No hay nada humano que no exija la *asociación* de los que lo pretenden. Lo que tiene largo alcance exige esfuerzos conjugados, por lo menos que se continúen unos a otros, no limitándose a las posibilidades de uno solo. Aunque hubiese cortado los lazos en torno suyo, la soledad de un hombre es un *error*. Una vida no es más que un **eslabón. Quiero que otros continúen la experiencia que antes de mí otros comenzaron, *entregándose* como yo, como otros antes que yo, a mi mismo esfuerzo: *ir hasta el límite de lo posible*.**

Toda frase está abocada al museo en la medida en que persiste un vacío literario.

El orgullo de los hombres presentes es que nada pueda ser escuchado sin haber sido antes deformado y vaciado de su contenido por uno u otro mecanismo: ¡la propaganda, la literatura!

Como una mujer, lo posible tiene sus exigencias: quiere que se vaya con él hasta el final.

Vagando en plan de aficionados por las galerías, sobre los parqués encerados de un museo de lo posible, matamos a la larga en nosotros todo lo que no es brutalmente político, reduciéndolo a lujosos espejismos (etiquetados, fechados).

Nadie tiene conciencia de ello sin que la vergüenza le desarme de inmediato.

Vivir una posibilidad hasta el fin pide un intercambio de varios, *que la asuman como un hecho que les es exterior* y no depende ya de ninguno de ellos.

Respecto a la posibilidad que propuso, Nietzsche no dudó jamás de que su existencia exigiese una asociación. El deseo de una asociación le agitaba sin cesar.

Escribió: «El cara a cara con un gran pensamiento es intolerable. Busco y llamo a hombres a los que pueda comunicar este pensamiento sin que mueran.» Buscó *sin encontrar jamás un «alma lo bastante profunda»*. Tuvo que resignarse, reducirse a decir: «Tras una llamada semejante, salida del fondo de mi alma, no escuchar el sonido de ninguna respuesta es una experiencia aterradora que podría hacer perecer al hombre más tenaz: esto me ha liberado de todos los lazos con los hombres vivos».

Su sufrimiento se expresa en numerosas notas... «Te preparas para el momento en que te será preciso hablar. ¡Puede que entonces tengas vergüenza de hablar, como a veces te ocurre tener vergüenza de escribir, quizá sea aún necesario que te autointerpretes, puede que tus acciones y tus abstenciones no basten para *comunicarte!* Vendrá una época cultural en que será de mal tono leer mucho; entonces ya no tendrás que avergonzarte de ser leído; mientras que en la actualidad, todos los que te tratan de escritor te ofenden; y quien te *alaba* a causa de tus rela-

tos, revela una falta de tacto, cava una fosa entre él y tú; él no adivina hasta qué punto se humilla creyendo exaltarte de ese modo. Conozco el estado de alma de los hombres presentes cuando leen: ¡puah! Empéñese uno en trabajar y tómese molestias para producir semejante estado» (1881-1882; citado en *Voluntad de Poder,* II).

«Los hombres que tienen destino, los que porteándose a sí mismos portean un destino, toda la raza de los mozos de cuerda heroicos, ¡oh!, ¡cómo quisieran a veces descansar de sí mismos! ¡Qué sed tienen de corazones fuertes, de nucas vigorosas que les librasen al menos por algunas horas de lo que les pesa! Y ¡cuán vana es esta sed!... Ellos esperan, echan de menos todo lo que pasa ante ellos. Nadie sale a su encuentro con la milésima parte solamente de su sufrimiento y de su pasión, nadie adivina hasta qué punto están a la espera... Al fin, demasiado tarde, aprenden esta prudencia elemental: no esperar más, y después esta segunda prudencia: ser afables, modestos, soportarlo todo... en resumen, soportar un poco más de lo que habían soportado hasta entonces» (1887-1888; citado en *Voluntad de Poder,* II.)

Mi vida, en compañía de Nietzsche, es comunidad, es una asociación, mi libro es esta asociación.

Me aplico estas líneas:

«No quiero ser un santo, prefiero antes ser un bufón... Quizá sea yo un bufón... Y a pesar de ello, o mejor, *no* a pesar de ello —puesto que nada ha habido hasta ahora más embustero que los santos—, la verdad habla en mí.»

No desenmascararé a nadie...

¿Qué es lo que sabemos del señor Nietzsche en el fondo?

Obligado a malestares, a silencios... Odiando a los cristianos... ¡Y no digamos a los otros!...

Y además... ¡somos tan poca cosa!

IV

Nada habla más expresivamente al corazón que esas melodías alegres que son de una tristeza absoluta.

1888

«Este espíritu soberano que se basta actualmente a sí mismo porque está bien defendido y fortificado contra todas las sospechas, le guardáis rencor a causa de sus murallas y su misterio, y sin embargo atisbáis curiosamente a través de la reja dorada con la que ha rodeado su dominio, como fisgones pasmados: pues un perfume desconocido y vago os orea maliciosamente el rostro y traiciona algo de los jardines y delicias escondidas» (1885-1886; citado en *Voluntad de Poder*, II).

«Existe una falsa apariencia de alegría contra la que nada se puede; pero a quien la adopta no le queda finalmente más remedio que contentarse con ella. Nosotros que nos hemos refugiado en la *felicidad*, que tenemos necesidad, en cierto modo, del mediodía y de una loca sobreabundancia de sol, nosotros que nos sentamos al borde de la carretera para ver pasar a la vida, semejante a un cortejo de máscaras, a un espectáculo que hace perder el sentido, ¿no parece que tenemos conciencia de una cosa que tememos? Hay algo en nosotros que se rompe fácilmente. ¿Temeremos a las manos pueriles y destructoras?

¿Nos refugiamos en la vida para evitar el azar? ¿En su brillo, en su falsedad, en su superficialidad, en su mentira acariciadora? Si parecemos alegres, ¿no es acaso porque estamos infinitamente tristes? Somos graves, conocemos el abismo, ¿no es acaso por esto por lo que nos defendemos contra todo lo que es grave? Sonreímos para nosotros mismos de las gentes de gustos melancólicos, en las cuales adivinamos una falta de profundidad; les envidiamos, ay, mientras nos burlamos de ellos, pues no somos lo suficientemente felices para poder permitirnos su delicada tristeza. Nos es preciso huir hasta de la sombra de la tristeza: nuestro infierno y nuestras tinieblas están siempre demasiado cerca de nosotros. Sabemos que tememos una cosa, con la cual no queremos permanecer cara a cara; tenemos una creencia cuyo peso nos hace temblar, cuyo cuchicheo nos hace palidecer —los que no creen en ella nos parecen felices—. Nos apartamos de los espectáculos tristes, nos tapamos los oídos para no escuchar las quejas del que sufre; la piedad nos quebraría si no supiésemos endurecernos. ¡Permanece valientemente a nuestro lado, despreocupación burlona! ¡Refréscanos, hálito que has pasado sobre los glaciares! No nos tomaremos nada a pecho, elegimos la *máscara* como divinidad suprema y como redentor» (1885-1886; citado en *Voluntad de Poder*, II).

«Gran discurso cósmico: "Soy la crueldad, soy la astucia", etc., etc. Burlarse del temor de asumir la responsabilidad de una falta (burla del *creador)* y de todo el dolor. Más malvado de lo que jamás se fue, etc. Forma suprema de la complacencia en su obra propia: la destruye para reconstruirla de nuevo infatigablemente. Nuevo triunfo sobre la muerte, el dolor y el aniquilamiento» (1882-1886; citado en *Voluntad de Poder*, II).

«¡Cierto! ¡No amaré sino lo que es necesario! ¡Ciertamente, el *amor fati* será mi último amor! » Quizá llegues hasta ese punto; pero antes deberás amar a las Furias: confieso que sus serpientes me harían vacilar. « ¡Qué sabes tú de las Furias? ¡Las Furias no es más que el nombre desagradable de las Gracias! » « ¡Está loco! » (1881-1882; citado en *Voluntad de Poder*, II).

«Dar prueba del poder y de la seguridad adquiridas

mostrando que "se ha desaprendido cómo tener miedo"; sustituir la desconfianza y la sospecha por la confianza en nuestros instintos; honrarse y amarse a sí mismo en la sabiduría propia e incluso en su *absurdo;* ser un poco bufón, un poco dios; ni cara de cuaresma ni búho; ni culebra...» (1888; citado en *Voluntad de Poder*, II).

V

¿Cuál ha sido hasta ahora en la tierra el pecado más grande? ¿No lo ha sido la palabra de quien dijo: «¡Ay de aquéllos que ríen aquí!»?

ZARATUSTRA, Del hombre superior.

«Federico Nietzsche había querido siempre escribir una obra clásica, libro de historia, sistema o poema, digno de los antiguos griegos que había elegido por maestros. Nunca pudo dar forma a esta ambición. Al final de este año de 1883, acababa de hacer una tentativa casi desesperada; la abundancia, la importancia de esas notas nos permite medir la grandeza de un trabajo que fue enteramente vano. No pudo ni fundar su ideal moral ni componer su poema trágico; de un mismo intento, falla sus dos obras y ve desvanecerse su sueño. ¿Quién es él? Un desdichado capaz de breves esfuerzos, de cantos líricos y de gritos» (Daniel Halévy, *La vie de Frédéric Nietzsche*, p. 285).

«En 1872, enviaba a la señorita de Meysenburg la serie interrumpida de sus conferencias sobre el porvenir de las Universidades: "Esto da una sed terrible, decía, y a fin de cuentas, nada que beber". Estas mismas palabras son aplicables a su poema» (*Ibídem*, p. 288).

SEGUNDA PARTE

LA CUMBRE Y EL OCASO

¡Nadie ha de seguirte aquí a escondidas! Tu mismo pie ha borrado detrás de ti el camino, y sobre él está escrito: imposibilidad.

ZARATUSTRA, El viajero.

Las cuestiones que trato a continuación atañen al bien y al mal en su relación con el ser o los seres.

El bien se presenta en primer lugar como bien de un ser. El mal parece un perjuicio inferido —a algún ser, evidentemente—. Puede que el bien sea el respeto a los seres y el mal su violación. Si tales juicios tienen algún sentido, puedo extraerlos de mis sentimientos.

Por otro lado, de manera contradictoria, el bien está ligado al desprecio del interés de los seres por sí mismos. Según una concepción secundaria, pero que interviene en el conjunto de los sentimientos, el mal sería la existencia de los seres —en tanto que implica su separación.

Entre tales formas opuestas, la conciliación parece fácil: el bien sería el interés de los *otros*.

Pudiera suceder, en efecto, que la moral entera reposase sobre un equívoco y derivase de solapamientos.

Pero antes de acceder a las cuestiones implicadas en el enunciado que precede, mostraré la oposición bajo una luz diferente.

1

Cristo crucificado es el más sublime de todos los símbolos —incluso ahora.

1885-1886

Tengo intención de oponer no ya el bien al mal, sino la «cumbre moral», diferente del bien, al «ocaso», que no tiene nada que ver con el mal y cuya necesidad determina, por el contrario las modalidades del bien.

La cumbre responde al exceso, a la exuberancia de las fuerzas. Lleva a su máximo la intensidad trágica. Se conecta con los gastos de energía sin tasa, con la violación de la integridad de los seres. Luego está más próxima del mal que del bien.

El ocaso —que responde a los momentos de agota-, miento, de fatiga— concede todo el valor al cuidado de conservar y enriquecer el ser. De él provienen las reglas morales.

Mostraré en primer lugar en la cumbre que es el Cristo crucificado la expresión más equívoca del mal.

La condena a muerte de Jesucristo es considerada por el conjunto de los cristianos como un mal.

Es el mayor pecado jamás cometido.

Este pecado incluso posee un carácter ilimitado. No sólo son criminales los actores del drama: la falta incumbe a todos los hombres. En tanto que un hombre hace el mal (cada hombre está por su parte *obligado* a hacerlo), crucifica a Cristo.

Los verdugos de Pilatos crucificaron a Jesús, pero el Dios que clavaron en la Cruz fue ejecutado en un sacrificio: el agente del sacrificio es el Crimen, que infinitamente, desde Adán, cometen los pecadores. Lo que la vida humana esconde de espantoso (todo lo que lleva en sus repliegues de sucio e imposible, el mal condensado en su fetidez) ha violado tan perfectamente al bien que uno no puede imaginar algo que se le aproxime.

La ejecución de Cristo ataca al ser de Dios.

Las cosas ocurrieron como si las criaturas no pudiesen

comulgar con su Creador más que por medio de una herida que desgarrase su integridad.

Tal herida es querida, deseada por Dios.

Los hombres que se la infieren no son por ello menos culpables.

Por otro lado —no es esto lo menos extraño— tal culpabilidad es la herida que desgarra la integridad de cada ser culpable.

De este modo, Dios herido por la culpabilidad de los hombres y los hombres a los que hiere su culpabilidad para con Dios, encuentran, aunque penosamente, la unidad que parece ser su fin.

Si hubiesen guardado su integridad respectiva, si los hombres no hubiesen pecado, Dios por un lado y los hombres por otro hubieran perseverado en su aislamiento. Una noche de muerte, en la que el Creador y las criaturas juntamente sangraron, se desgarraron mutuamente y se pusieron en entredicho desde todos los ángulos —hasta el límite extremo de la vergüenza— resultó ser necesaria para su comunión.

De este modo, la «comunicación», sin la cual para nosotros nada sería, está asegurada por el crimen. La «comunicación» es el amor y el amor mancilla a los que une.

El hombre alcanza en la crucifixión la cumbre del mal. Pero es precisamente por haberla alcanzado por lo que dejó de estar separado de Dios. Donde se ve que la «comunicación» de los seres está asegurada por el mal. El ser humano, sin el mal, se hallaría replegado sobre sí mismo, encerrado en su esfera independiente. Pero la ausencia de «comunicación» —la soledad vacía— sería sin duda alguna un mal aún mayor.

La posición de los hombres es insostenible.

Deben «comunicar» (tanto con la existencia indefinida como entre ellos): la ausencia de «comunicación» (el repliegue egoista sobre sí mismo) es evidentemente lo más condenable. Pero la «comunicación», al no poderse hacer sin herir o mancillar a los seres, es ella misma culpable. El bien, de cualquier manera que se lo enfoque, es el bien de los seres, pero en el intento de alcanzarlo se nos hace preciso entrar en litigio —en la noche, por el mal— con esos mismos seres en relación con los cuales le pretendemos.

Un «principio» fundamental puede expresarse como sigue:

La «comunicación» no puede realizarse de un ser pleno e intacto a otro: necesita seres que tengan el ser en ellos mismos *puesto en juego*, situado en el límite de la muerte, de la nada[7]; la cumbre moral es un momento de puesta en juego, de suspensión del ser más allá de sí mismo, en el límite de la nada.

> *El hombre es, en efecto, el más cruel de los animales. Hasta ahora, como más feliz se ha sentido en la tierra ha sido asistiendo a tragedias, corridas de toros y crucifixiones; y cuando inventó el infierno, he aquí que éste fue su cielo en la tierra.*
>
> ZARATUSTRA, El convaleciente.

Para mí es importante mostrar que, en la «comunicación», en el amor, el deseo tiene la nada por objeto.

Así sucede en todo «sacrificio».

Hablando en general, el sacrificio, y no sólo el de Jesús, parece haber dado lugar a la sensación de crimen[8]: el sacrificio está del lado del mal, es un mal necesario para el bien.

El sacrificio sería por otra parte ininteligible si no se viese en él el medio por el que los hombres, universalmente, se «comunicaban» entre sí, al mismo tiempo que con las sombras con las que poblaban los infiernos o el cielo.

Para hacer más perceptible el lazo entre la «comunicación» y el pecado —entre el sacrificio y el pecado— yo representaría en primer lugar que el deseo, entendamos el deseo soberano, que roe y alimenta la angustia, compromete al ser a buscar el más allá de él mismo.

---

[7] Sobre el sentido de la palabra en este libro, veáse el Apéndice V: «Nada, trascendencia, inmanencia», p. 227.

[8] Véase: HUBERT y MAUSS, *Essai sur le sacrifice*, pp. 46-47.

El más allá de mi ser es en primer término la nada. Es mi ausencia lo que presiento en el desgarramiento, en el sentimiento penoso de una carencia. La presencia del otro se revela a través de ese sentimiento. Pero no logra revelarse plenamente más que si *el otro*, por su lado, se inclina sobre el pretil de su nada o si cae en ella (si muere). La «comunicación» no tiene lugar más *que entre dos seres puestos en juego* —desgarrados, suspendidos, inclinados uno y otro sobre su nada.

Esta forma de ver las cosas da del sacrificio y de la cópula carnal una misma explicación. En el sacrificio unos hombres se unen ejecutando a un dios al que personifica un ser vivo, víctima animal o humana (por este mismo acto, se unen entre ellos). El mismo sacrificado —y los asistentes— se identifican en cierta manera a la víctima. De este modo se inclinan en el momento de la ejecución sobre su propia nada. Aprehenden en ese mismo instante a su dios que resbalaba hacia la muerte. El abandono de una víctima (así, en el holocausto, en el que se la quema) coincide con el golpe que hiere al dios. El don pone parcialmente en juego el ser del hombre: así le permite, en un fugaz momento, unirse al ser de su divinidad que la muerte ha puesto en juego al mismo tiempo.

3

Sería espantoso creer aún en el pecado; por el contrario, todo lo que hacemos, aunque debiésemos repetirlo un millar de veces, es inocente.

1881-1882

Más a menudo que el objeto sagrado, lo que el deseo tiene por objeto es la carne y, en el deseo de la carne, el juego de la «comunicación» aparece rigurosamente en su complejidad.

El hombre, en el acto de la carne, franquea mancillando —y mancillándose— el límite de los seres.

El deseo soberano de los seres tiene lo que está más

allá del ser por objeto. La angustia es el sentimiento de un peligro unido a esta inagotable espera.

En el dominio de la sensualidad, un ser de carne es el objeto del deseo. Pero lo que en ese ser de carne atrae no es inmediatamente el ser, es su herida: es un punto de ruptura en la integridad del cuerpo y el orificio de la basura. Esta herida no pone realmente la vida en peligro, sino sólo su integridad, su pureza. No mata, pero mancha. Lo que tal mancha revela no difiere esencialmente de lo que la muerte revela: el cadáver y la excreción expresan ambos la *nada*, el cadáver por su parte participa de la mancha. Un excremento es una parte muerta de mí mismo, que debo expulsar de mí, haciéndola desaparecer, acabando de aniquilarla. En la sensualidad como en la muerte, no es la nada *misma* la que atrae. Lo que nos cautiva en la muerte, dejándonos anonadados, pero llenos, en silencio, de un sentimiento de presencia —o de vacío— sagrados, no es el cadáver tal como es. Si vemos (o nos figuramos) el horror que la muerte es realmente —cadáver sin adecentar, podredumbre— no experimentamos sino asco. El piadoso respeto, la veneración reposada e incluso dulce, en la que nos complacemos, se refiere a aspectos artificiales —tal como la aparente serenidad de los muertos a los que una venda hace dos horas que cerró la boca. Igualmente en la sensualidad, la trasposición es necesaria al atractivo de la nada. Tenemos horror por la excreción, incluso un asco insuperable. Nos limitamos a sufrir el atractivo del estado en que tiene lugar —de la desnudez, que puede, previa elección, ser atractiva inmediatamente por la textura de la piel y la pureza de las formas—. El horror a la excreción, hecha aparte, en la vergüenza, a la que se añade la fealdad formal de los órganos, constituye la obscenidad de los cuerpos —zona de la nada que nos es preciso franquear, sin la que la belleza no tendría el lado suspendido, puesto en juego, que nos condena—. La desnudez bonita, voluptuosa, triunfa finalmente en la puesta en juego que efectúa la mancha (en otros casos la desnudez fracasa, permanece fea, toda ella, al nivel de lo mancillado).

Si evoco ahora la tentación (a menudo independiente de la idea de pecado: nos resistimos a ella frecuentemente, temiendo consecuencias molestas), advierto, acu-

sada, la prodigiosa puesta en movimiento del ser en los juegos carnales.

La tentación sitúa el extravío sexual frente al hastío. No siempre somos presa del hastío: la vida reserva la posibilidad de numerosas comunicaciones. Pero que llegue a faltar: lo que el hastío revela entonces es la nada del ser encerrado en sí mismo. Si no se comunica, un ser separado se marchita, se depaupera y siente (oscuramente) *que solo, él no es*. Esa nada interior, sin salida, sin atractivo, le repele, sucumbe al malestar del hastío y el *hastío*, de la nada interior, le remite a la nada exterior, a la *angustia*.

En el estado de tentación, tal remisión —a la angustia— se recrea inacabablemente en esa nada ante la que nos coloca el deseo de comunicar. Si considero con independencia del deseo, y por decirlo así en sí misma, la nada de la obscenidad, no advierto más que el signo sensible, aprehensible, de un límite en donde el ser llega a faltar. Pero en la tentación, esa nada exterior aparece como respuesta a la sed de comunicar.

El sentido y la realidad de esta respuesta son fáciles de determinar. No comunico más que fuera de mí, soltándome o arrojándome fuera. Pero fuera de mí, yo no soy. Tengo esta certeza: abandonar el ser en mí, buscarlo fuera, es arriesgarme a malograr —o aniquilar— aquello sin lo que la existencia del exterior no se me habría aparecido siquiera, ese «*mí*» sin el que nada de «lo que es para *mí*» sería. El ser en la tentación se encuentra, si puedo atreverme a decirlo así, triturado por la doble tenaza de la nada. Si no se comunica, se aniquila —en ese vacío que es la vida que se aisla. Si quiere comunicarse, se arriesga igualmente a perderse.

Sin duda, no se trata más que de la mancha y la mancha no es mortal. Pero si cedo a condiciones despreciables —tal como pagar a una mujer pública— y no muero, estaré, sin embargo, arruinado, degradado ante mi propio juicio: la cruda obscenidad roerá el ser en mí, sobre mí su naturaleza excremencial chorreará, ante esa nada que la basura lleva consigo, que a cualquier precio hubiera debido separar, rechazar de mí, estaré sin defensa, desarmado ante ella, me abriré a ella por una agotadora herida.

La larga resistencia a la tentación hace resaltar con claridad este aspecto de la vida carnal. Pero el mismo

elemento entra en toda sensualidad. La comunicación, por débil que sea, quiere ser puesta en juego. No tiene lugar más que en la medida en que los seres, inclinados fuera de sí mismos, arriesgan al juego, bajo una amenaza de degradación. Por esto los seres más puros *no ignoran* las sentinas de la sensualidad común (no pueden, por mucho que se empeñen, permanecerle extraños). La pureza a la que se apegan significa que un aparte inaprehensible, ínfima, de ignominia, basta para capturarles: presienten, en la extrema aversión, lo que otro agota. Todos los hombres, a fin de cuentas, j...n por las mismas causas.

4

> *Para aquel predicador de las pequeñas gentes acaso fue bueno que él sufriese y padeciese por el pecado del hombre. Pero yo me alegro del gran pecado como de mi gran* consuelo.
>
> ZARATUSTRA, Del hombre superior.

> ... *el bien supremo y el mal supremo son idénticos.*
>
> 1885-1886

Los seres, los hombres, no pueden «comunicarse» —*vivir*— más que fuera de sí mismos. Y como deben «comunicarse», deben *querer* ese mal, la mancha, que poniendo su propio ser en juego, los vuelve penetrables el uno para el otro.

Escribí en otro momento (*La experiencia interior*, página 147): «Lo que eres depende de la actividad que une los elementos innumerables que te componen, de la intensa comunicación de tales elementos entre sí. Son contagios de energía, de movimiento, de calor, o transferencias de elementos que constituyen interiormente la vida de todo ser orgánico. La vida nunca está situada en un punto particular: pasa rápidamente de un punto a otro (o de múltiples puntos a otros puntos) como una corriente o como una especie de fluido eléctrico...» Y más adelante (p. 148): «Tu vida no se limita a ese inaprehensible fluir

interior; fluye también hacia fuera y se abre incesantemente a lo que se vierte o surge hacia ella. El torbellino duradero que te compone choca con torbellinos semejantes con los cuales forma una vasta figura animada por una agitación medida. Así, vivir significa para ti no sólo las fluencias y los huidizos juegos de luz que se unifican en ti, sino también los trasvases de calor o de luz de un ser a otro, de ti a tu semejante o de tu semejante a ti (incluso en este instante en que me lees, el contagio de mi fiebre que te alcanza): las palabras, los libros, los monumentos, los símbolos, las risas, sólo son otros tantos conductos de ese contagio, de esos trasvases...»

Pero estos ardientes recorridos no suplantan al ser aislado más que si éste consiente, si no a aniquilarse, por lo menos a *ponerse en juego* —y por ese mismo gesto, a *poner en juego* a los otros.

Toda «comunicación» participa del suicidio y del crimen.

El horror fúnebre la acompaña, el asco es su signo.

¡Y el mal aparece, bajo esta luz, como una fuente de vida!

Es derruyendo en mí mismo, en otro, la integridad del ser, como me abro a la comunión, como accedo a la cumbre moral.

Y la cumbre no es *padecer*, sino *querer* el mal. Es el acuerdo voluntario con el pecado, el crimen, el mal. Con un destino sin treguas que exige para que los unos vivan, que los otros mueran.

5

> *¡Y todo esto fue creído* como moral! Ecrasez l'infâme!
>
> *¿Se me ha comprendido?* Dioniso contra el Crucificado...
>
> Ecce Homo (Alianza Ed., p. 132).

Distinguir los casos no es más que una indigencia: incluso una ínfima reserva ofende a la suerte. Lo que para uno no es más que *exceso perjudicial para el exceso mismo,* no lo es para otro, *situado más lejos.* ¿Puedo consi-

derar *nada de lo humano ajeno a mí?* Una vez apostada la más pequeña suma, abro una perspectiva de puja infinita.

En esta móvil desbandada se deja entrever una cumbre.

Como el punto más alto —el grado más intenso— de atractivo por sí misma, que pueda definir a la vida.

Una especie de brillo solar, independiente de las consecuencias.

He presentado el mal en lo que precede como un medio por el cual nos es preciso pasar si queremos «comunicarnos».

He afirmado: «el ser humano, sin el mal, estaría replegado sobre sí mismo...»; o «el sacrificio es el mal necesario para el bien»; y más adelante: «... el mal aparece... ¡como una fuente de vida!» Introduje de esta manera una relación ficticia. Dejando ver en la «comunicación» el bien del ser, relacioné la «comunicación» con el ser al que, justamente, supera. En tanto que «bien del ser», es preciso decir en verdad que «comunicación», mal o cumbre están reducidos a una servidumbre que no pueden tolerar. Las nociones mismas de *bien* o de *ser* hacen intervenir una duración, la preocupación por la cual es ajena al mal —a la cumbre— *por esencia*. Lo que es querido en la «comunicación» es *por esencia* la superación del ser. Lo rechazado, *por esencia*, en el mal es el cuidado por el tiempo futuro. Es en este sentido precisamente en el que la aspiración a la cumbre, *el movimiento del mal —es en nosotros constitutivo de toda moral—*. Una moral *en sí misma* no tiene *valor* (en el sentido fuerte del término) más que si cuenta con la superación del ser —rechazando la preocupación por el tiempo futuro.

Una moral es válida en la medida en que nos propone ponernos en juego. Si no, no es más que una regla de interés, al que falta el elemento de exaltación (el vértigo de la cumbre, que la indigencia bautiza con un nombre servil, *imperativo*).

Frente a estas proposiciones, la esencia de la «moral vulgar» se evidencia con la mayor claridad en lo referente al tema de los desórdenes sexuales.

En tanto que unos hombres se encarguen de dar a otros una regla de vida, deberán apelar al mérito y pro-

poner como fin el bien del ser —que se cumple en el tiempo futuro.

Si mi vida se pone en juego por un bien aprehensible —como por la ciudad o por alguna causa útil— mi conducta es meritoria, lo que vulgarmente se tiene por moral. Y por idénticas razones, mataría y saquearía *conforme a la moral.*

En otro dominio, está mal dilapidar las riquezas en jugar o beber, pero bien en mejorar la suerte de los pobres.

El sacrificio sanguinario es execrado (derroche cruel). Pero el mayor odio del cansancio tiene por objeto la libertad de los sentidos.

La vida sexual contemplada con relación a sus fines es casi toda ella *exceso* —salvaje irrupción hacia una cumbre inaccesible. Es exuberancia que se opone por esencia a la preocupación por el tiempo futuro. La nada de la obscenidad no puede ser subordinada. El hecho de no ser supresión del ser sino tan sólo concepción que resulta de un contacto, lejos de atenuarla acrecienta la reprobación. Ningún mérito le está ligado. La cumbre erótica no se alcanza, como la heroica, *al precio* de duros sacrificios. Aparentemente, los resultados no están en proporción con las penas. Sólo la suerte parece disponerlo. La suerte también desempeña su papel en el desorden de las guerras, pero el esfuerzo, el valor, dejan una parte considerable al mérito. Los aspectos trágicos de las guerras, opuestos a las suciedades cómicas del amor, acaban de alzar el tono de una moral que exalta la guerra —y sus beneficios económicos...— y que abruma a la vida sensual. Dudo aquí todavía de haber iluminado con la suficiente claridad la ingenuidad del prejuicio moral. El argumento de mayor peso es el interés de las familias, lesionado evidentemente por el exceso sensual. Confundida incesantemente con el rigor de la aspiración moral, la preocupación por la integridad de los seres se despliega penosamente.

La esencia de un acto moral es, para el juicio vulgar, estar provisto de cierta utilidad —aportar al bien de algún ser un movimiento en el que el ser aspire a superar al ser. La moral según esta manera de ver no es más que una

negación de la moral. El resultado de este equívoco es oponer el bien de los otros al del hombre que yo soy: el deslizamiento reserva en efecto la coincidencia de un desprecio superficial con una sumisión profunda al servicio del ser. El mal es el egoismo y el bien el altruismo.

6

La moral *es cansancio.*

1882-1885

Esta moral es menos la respuesta a nuestros ardientes deseos de una cumbre que un cerrojo opuesto a tales deseos. Como el agotamiento llega pronto, los dispendios desordenados de energía, a los que nos compromete el empeño en romper el límite del ser, son desfavorables a la conservación, es decir, al bien de ese ser. Ya se trate de la sensualidad o del crimen, hay ruinas implicadas tanto del lado de los agentes como del de las víctimas.

No quiero decir que la sensualidad y el crimen responden siempre, o ni siquiera habitualmente, al deseo de una cumbre. La sensualidad persigue su desorden banal —y sin verdadera fuerza— a través de existencias simplemente relajadas: nada es más corriente. Lo que con una natural aversión llamamos *placer,* no es en el fondo más que la subordinación a unos seres grávidos de esos excesos de goce a los que otros más ligeros acceden para perderse. Un crimen de capítulo de sucesos tiene pocas cosas en común con los turbios atractivos de un sacrificio: el desorden que introduce no es querido por lo que es, sino que está puesto al servicio de *intereses* ilegales, que difieren poco, si se los mira insidiosamente, de los intereses más elevados. Las regiones desgarradas que designan el vicio y el crimen no dejan de indicar la cumbre hacia la que tienden las pasiones.

¿Cuáles eran los momentos más altos de la vida salvaje? ¿Dónde se traducían libremente nuestras aspiraciones? Las *fiestas,* cuya nostalgia aún hoy nos anima, eran el tiempo del sacrificio y de la orgía.

7

La felicidad que encontramos en el devenir no es posible más que en el aniquilamiento de lo real de la «existencia», de la bella apariencia, en la destrucción pesimista de la ilusión —es en el aniquilamiento de la apariencia, incluso de la la más bella, dónde la felicidad dionisíaca alcanza su colmo.

1885-1886

Si ahora contemplo, a la luz de los principios que he dado, el éxtasis cristiano, me es fácil percibirlo como un solo movimiento que participa de los furores de Eros y del crimen.

Más que ningún fiel, el místico cristiano crucifica a Jesús. Su amor mismo exige a Dios que se ponga en juego, que grite su desesperación en la Cruz. El crimen de los santos por excelencia es erótico. Se emparienta con esos transportes, con esas fiebres tortuosas que introducía los ardores del amor en la soledad de los conventos.

Esos aspectos de extremo desgarramiento que chocan en la oración al pie de la cruz no son extraños a los estados místicos no cristianos. El deseo es en todos los casos el origen de los momentos de éxtasis y el amor que constituye su movimiento tiene siempre en algún punto el aniquilamiento de los seres por objeto. La nada que está en juego en los estados místicos es ora la nada del sujeto, ora la del ser afrontado en la totalidad del mundo: el tema de la noche de angustia se vuelve a encontrar en cierta forma en las meditaciones de Asia.

El trance místico, sea cual sea la confesión de la que dependa, se agota intentando superar el límite del ser. Su íntima llamarada, llevada al último grado de intensidad, consume inexorablemente todo cuanto da a los seres, a las cosas, una apariencia de estabilidad, todo lo que tranquiliza, lo que ayuda a soportar. El deseo eleva poco a poco al místico a una ruina tan perfecta, a un derroche tan perfecto de sí mismo, que en él la vida es comparable al brillo solar.

En cualquier caso está claro, se trate de yoguis, de bu-

distas o de monjes cristianos, que esas ruinas, esas consunciones religadas al deseo no son reales: en ellos el crimen o el aniquilamiento de los seres es representación. El compromiso que, en materia moral, se ha establecido en todas partes es fácilmente mostrable: los desórdenes reales, grávidos de desagradables repercusiones, como son las orgías y los sacrificios, fueron rechazados en la medida de lo posible. Pero como persistiese el deseo de una cumbre a la que tales actos respondían, permaneciendo los seres en la necesidad de encontrar, «comunicándose» el más allá de lo que son, símbolos (ficciones) sustituyeron a las realidades. El sacrificio de la misa, que representa la ejecución real de Jesús, no es más que un símbolo en el renovamiento infinito que de él hace la Iglesia. La sensualidad tomó forma de efusión espiritual. Los temas de meditación reemplazaron a las orgías reales, ya que el alcohol, la carne y la sangre se habían convertido en objeto de reprobación. De esta manera la cumbre que respondía al deseo ha permanecido accesible y las violaciones del ser con las que se relaciona no tiene ya inconvenientes, pues no son más que representaciones del espíritu.

8

Y en lo tocante a la decadencia, *quien no muere prematuramente es una imagen de ella bajo todos los aspectos, o poco le falta; conoce pues por experiencia propia los instintos allí implicados; durante casi* la mitad de su vida, *el hombre es un decadente.*

1888

La sustitución de las cumbres inmediatas por cumbres espirituales no podría en ningún caso hacerse si no admitiésemos la primacía del futuro sobre el presente, si no sacásemos consecuencias del inevitable ocaso que sigue a la cumbre. Las cumbres espirituales son la negación de lo que podría ser presentado como moral de la cumbre. Provienen más bien de una moral del ocaso.

El deslizamiento hacia formas espirituales exige una primera condición: se necesitaba un pretexto para rechazar la sensualidad. Si suprimo la consideración del tiempo futuro, no puedo resistir a la tentación. No me resta más que ceder sin defensa al menor apetito. Ni siquiera es posible hablar de tentación: no puedo ya ser tentado, vivo a merced de mis deseos, a los cuales no pueden ya oponerse más que las dificultades exteriores. A decir verdad, este estado de feliz disponibilidad no es concebible humanamente. La naturaleza humana no puede *en cuanto tal* repudiar la preocupación por el futuro: los estados en los que tal preocupación ya no nos alcanza están por encima o por debajo del hombre.

Sea como fuere, no escapamos al vértigo de la sensualidad más que representándonos un bien, situado en el tiempo futuro, que aquélla arruinaría y que debemos preservar. No podemos, pues, alcanzar las cumbres que se encuentran más allá de la fiebre de los sentidos, sino a condición de introducir una meta ulterior. O si se quiere, lo que es más claro —y más grave—, no alcanzamos las cumbres no sensuales, no inmediatas, más que a condición de proponernos un fin necesariamente superior. Y este fin no está situado solamente por encima de la sensualidad —a la que frena—, sino que también debe estar situado *por encima de la cumbre espiritual.* Más allá de la sensualidad, de la respuesta al deseo, estamos efectivamente en el dominio del bien, es decir, del primado del futuro sobre el presente, del de la conservación del ser sobre su pérdida gloriosa.

En otros términos, resistir a la tentación implica el abandono de la moral de la cumbre, proviene de la moral del ocaso. Cuando sentimos que la fuerza nos falta, cuando declinamos, entonces condenamos los derroches excesivos en nombre de un bien superior. En tanto que una efervescencia juvenil nos anima, estamos de acuerdo con los dilapidamientos peligrosos, con todas las clases de apuestas temerarias. Pero que las fuerzas nos falten, o que comencemos a advertir sus límites, *que declinemos,* y nos preocuparemos de adquirir y acumular bienes de todas clases, de enriquecernos en previsión de las dificultades del porvenir. Actuamos. Y la acción, el esfuerzo, no pueden tener más fin que una adquisición de fuerzas. Pero las cumbres espirituales, opuestas a la sensualidad —por el hecho mismo de oponerse— que se inscriben en

el desarrollo de una acción, se unen a los esfuerzos encaminados a un bien que hay qué ganar. Las cumbres ya no provienen de una *moral de la cumbre:* una *moral del ocaso* las designa menos a nuestros deseos que a nuestros esfuerzos.

9

En mi recuerdo falta el que yo me haya esforzado alguna vez —no es posible detectar en mi vida rasgo alguno de lucha, *yo soy la antítesis de una naturaleza heroica. «Querer» algo, «aspirar» a algo, proponerse una «finalidad», un «deseo» —nada de esto lo conozco yo por experiencia propia.*

(Ecce Homo, Alianza ed., p. 52).

De este modo, el estado místico está condicionado, por lo común, por la búsqueda de salvación.

Según toda verosimilitud, el lazo que une una cumbre como el estado místico con la indigencia del ser, con el miedo, con la avaricia —expresados en los valores del ocaso— tiene algo de superficial y, en profundidad, debe ser falaz. No por ello es menos manifiesto. Un asceta en su soledad persigue un fin para el que el éxtasis es un medio. *Trabaja* en su salvación: lo mismo que un negociante trafica con vistas a un provecho, lo mismo que un obrero se desloma con vistas a un salario. Si el obrero o el negociante fuesen tan ricos como desearan, si no tuviesen ninguna preocupación por el porvenir, ningún temor de la muerte o la ruina, abandonarían de inmediato el andamio, los negocios, buscando al azar de la ocasión los placeres peligrosos. Por su lado, es en la medida en que sucumbe a la miseria del hombre, como un asceta tiene la posibilidad de emprender un largo trabajo de liberación.

Los ejercicios de un asceta son *humanos* justamente porque difieren poco de una labor de agrimensura. Lo más duro es sin duda advertir finalmente este límite: sin el cebo de la salvación (o cualquier otro cebo semejante)

¡no se habría encontrado la vida mística! Unos hombres han debido decirse o decir a otros: es bueno actuar así o de tal otro modo, para obtener tal resultado, tal ganancia. No hubieran podido sin tan grosero artificio tener una conducta de ocaso (la tristeza infinita, la seriedad risible necesarias al esfuerzo). ¿No está esto claro? Mando al diablo la preocupación por el futuro: ¡de inmediato, estallo en una risa infinita! En ese mismo momento, he perdido toda razón para hacer un esfuerzo.

10

> *Vemos nacer una especie híbrida, el artista, alejado del crimen por la debilidad de su voluntad y su temor a la sociedad, no lo suficientemente maduro aún para el manicomio, pero que tiende curiosamente sus antenas hacia estas dos esferas.*
>
> 1888

Es preciso ir más lejos.

Formular la crítica es comenzar ya el ocaso.

El mismo hecho de «hablar» de una moral de la cumbre proviene de una moral del ocaso.

Una vez mandada al diablo la preocupación por el futuro, pierdo también mi razón de ser e incluso, en una palabra, la razón.

Pierdo toda posibilidad de *hablar.*

Hablar, como hace un momento, de moral de la cumbre, ¡es algo particularmente risible!

¿Por qué razón, con qué fin que superase la misma cumbre, podría yo exponer esta moral?

Y, en primer lugar, ¿cómo edificarla?

La construcción y la exposición de una moral de la cumbre supone un ocaso por mi parte, supone una aceptación de las reglas morales provinientes del miedo. En verdad, la cumbre propuesta como fin ya no es la cumbre: la reduzco a la búsqueda de un provecho, *puesto que hablo de ella.* Al presentar el perdido desenfreno como una

cumbre moral, cambio enteramente su naturaleza. Precisamente me privo así de la posibilidad de acceder en él a la cumbre.

El disoluto sólo tiene oportunidad de llegar a la cumbre si no tiene intención de ello. El momento extremo de los sentidos exige una inocencia auténtica, la ausencia de pretensión moral e incluso, de rechazo, la conciencia del mal.

11

Como el castillo de Kafka, la cumbre no es finalmente sino lo inaccesible. Se nos escapa, al menos en la medida en que no dejamos de ser hombres: de hablar.

No se puede por otra parte oponer la cumbre al ocaso como el mal al bien.

La cumbre no es «lo que hay que alcanzar»; ni el ocaso «lo que hay que suprimir».

Lo mismo que la cumbre no es finalmente más que lo inaccesible, el ocaso es desde un comienzo lo inevitable.

Apartando algunas confusiones vulgares, no he suprimido, sin embargo, la exigencia de la cumbre (no he suprimido el deseo). Si bien confieso su carácter de inaccesible —se dirige uno hacia ella solamente a condición de no querer dirigirse—, no tengo razón, sin embargo, para aceptar —como el hecho de hablar exige— la soberanía incontestada del ocaso. No puedo negarlo: el ocaso es lo inevitable y la cumbre misma lo indica; si la cumbre no es la muerte, tiene tras de sí la necesidad de bajar. La cumbre, por esencia, es el lugar donde la vida es imposible en su límite. No la alcanzo, en la muy débil medida en que la alcanzo, más que derrochando fuerzas sin regatear. No dispondría de fuerzas para dilapidarlas de nuevo más que a condición, por mi esfuerzo, de recuperar las que he perdido. Por otra parte, ¿qué soy yo? Inscrito en límites humanos, no puedo sino disponer incesantemente de mi voluntad de actuar. Dejar de trabajar, de esforzarse de alguna manera hacia una meta en definitiva ilusoria, ni pensar en ello. Incluso supongamos que me planteo —en el mejor de los casos— el remedio de los cé-

sares, el suicidio: esta posibilidad se me presenta como una empresa exigente, —ciertamente que con una pretensión apaciguadora— por la que colocó antes del cuidado del momento presente el del tiempo futuro. No puedo renunciar a la cumbre, es cierto. Protesto —y quiero poner en mi protesta un ardor lúcido e incluso seco— contra todo lo que nos pide ahogar el deseo. No puedo, sin embargo, sino aceptar riendo el destino que me obliga a vivir como un menesteroso. No sueño con *suprimir* las *reglas* morales. Derivan del inevitable ocaso. Declinamos sin cesar y el deseo que nos destruye renace con nuestras fuerzas reestablecidas. Puesto que debemos conceder en nosotros su parte a la impotencia, ya que no tenemos fuerzas ilimitadas, tanto vale reconocer en nosotros esta necesidad, que sufriríamos incluso negándola. No podemos igualar ese cielo vacío que nos trata infinitamente como un asesino, aniquilándonos hasta al último. Sólo puedo decir, tristemente, de la necesidad sufrida por mí, que *me humaniza*, que me da sobre las cosas un indudable imperio. Puedo rehusarme, sin embargo, a no ver en ello un signo de impotencia.

12

> *Y siempre de nuevo, de tiempo en tiempo, el género humano decretará: «¡Hay algo de lo cual ya no es lícito en absoluto reírse!» Y el precavidísimo filántropo añadirá: «¡No sólo el reír y la sabiduría gaya, sino también lo trágico, con toda su sublime sinrazón, forma parte de los medios y necesidades de la conservación de la especie!» ¡Y en consecuencia! ¡En consecuencia!*
>
> LA GAYA CIENCIA, I.

Los equívocos morales constituyen sistemas de equilibrio bastante estables, en relación con la existencia en general. Sólo pueden discutirse parcialmente. ¿Quién podría recusar la parte concedida a la abnegación? ¿Y cómo asombrarse de que se compagine con un interés común bien comprendido? Pero la existencia de la moral, la

desazón que introduce, prolongan la interrogación mucho más allá de un horizonte tan próximo. No sé si, en las largas consideraciones que preceden, he hecho comprender hasta qué punto la interrogación final era desgarradora. Desarrollaré ahora un punto de vista que, pese a ser exterior a las simples cuestiones que he querido plantear, acusa, sin embargo, su alcance.

En tanto los movimientos excesivos a los que el deseo nos conduce pueden ir unidos a acciones útiles o juzgados como tales —útiles, claro está, para los seres declinantes, reducidos a la necesidad de acumular fuerzas— podía responderse al deseo de la cumbre. De este modo, los hombres hacían antaño sacrificios, incluso se entregaban a orgías —atribuyendo al sacrificio, a la orgía, una acción eficaz en beneficio del clan o de la ciudad—. Este valor benéfico lo posee por su parte esa violación del otro que es la guerra, justificadamente, en la medida en que se ve seguida por el éxito. Más allá del estrecho beneficio de la ciudad, visiblemente pesado, egoista, pese a las posibilidades de abnegación individual, la desigualdad en el reparto de los productos en el interior de la ciudad —que se desarrolla como un desorden— obligó a la búsqueda de un bien de acuerdo con el sentimiento de la justicia. La salvación —la preocupación por una salvación personal después de la muerte— llegó a constituir, más allá del bien egoista de la ciudad, el motivo de actuar, y, en consecuencia, el medio de religar a la acción el ascenso a la cumbre, la superación de sí mismo. En el plano general, la salvación personal permite escapar al desgarramiento que descompone la sociedad: la injusticia llega a ser soportable, pues ya no es inapelable; se comenzó incluso a unir los esfuerzos para combatir sus efectos. Más allá de los bienes definidos como otros tantos motivos de acción sucesivamente por la ciudad y por la Iglesia (la Iglesia, a su vez, llegó a ser lo análogo a una ciudad y, en las cruzadas, se murió por ella), la posibilidad de suprimir radicalmente la desigualdad de las condiciones definió una última forma de acción benéfica, motivando el sacrificio de la vida. Así se desarrollaron a través de la historia —y constituyendo la historia— las *razones* que un hombre puede tener para marchar hacia la cumbre, para ponerse en juego. Pero lo difícil, más allá, es subir hacia la cumbre sin razón, sin pretexto. Ya lo he dicho: nuestro hablar de

la búsqueda de la cumbre es una puerta falsa. ***Para alcanzarla, el único medio es hablar de otra cosa.***

En otros términos, puesto que toda puesta en ***juego, todo ascenso,*** *todo sacrificio es, como el exceso* ***sensual, una pérdida de*** *fuerzas, un derroche, debemos* ***motivar en cada caso nuestros*** *derroches por una promesa de* ***ganancia, engañosa o no.***

Si se contempla esta situación en el marco de la economía general, es extraña.

Puedo imaginar un proceso histórico acabado que reservase posibilidades de acción como un viejo que se sobrevive, eliminando el ímpetu y la esperanza más allá de los límites alcanzados. Una acción revolucionaria fundaría **la sociedad sin clases —más allá de la cual ya no podría nacer una acción histórica— o al menos puedo suponerlo así. Pero debo hacer sobre este tema una advertencia.** De forma general, sucede que humanamente la suma de energía producida es siempre superior a la suma necesaria para la producción. De ahí esa continua excesiva plenitud de energía espumeante —que nos lleva inacabablemente a la cumbre— que constituye esa parte *maléfica* que intentamos (bastante vanamente) gastar en favor del bien común. Repugna al espíritu en el que manda la preocupación por el bien y el primado del porvenir afrontar dispendios *culpables,* inútiles o incluso dañosos. Así, pues, los motivos de acción que proporcionaron hasta hoy pretextos para derroches infinitos nos faltarían: la humanidad volvería a encontrar, entonces, en apariencia, la posibilidad de tomarse un respiro... ¿qué pasaría, en tal caso, **con la energía que nos desborda?...**

Insidiosamente, he querido mostrar qué alcance *exterior* podría tomar mi pregunta. Debo, ciertamente, reconocer que situada de esta manera —sobre el plano del cálculo económico— pierde en acuidad lo que gana en amplitud. Resulta, en efecto, alterada. En la medida en que he puesto el *interés* en juego, he debido subordinarle el *gasto.* Es evidentemente un callejón sin salida, pues en definitiva no podemos gastar ilimitadamente para ganar: ya lo he dicho, *la suma de energía producida es mayor...*

13

Formularé ahora las preguntas implicadas en mi exposición.

¿Hay un fin moral que yo pueda alcanzar más allá de los seres?

A lo que ya he respondido que, por lo menos, yo no podía —ni buscarlo— ni hablar de él.

Pero vivo y la vida (el lenguaje) está en mí. Ahora bien, el lenguaje en mí no puede abandonar el fin moral... Debe afirmar en todo caso que, siguiendo las pendientes del ocaso, yo no podría alcanzar ese fin.

Y dicho esto, continúo viviendo.

Añadiré —hablo en mi nombre— que no puedo buscar un *bien* para sustituir al fin que se me escapa.

No conozco ya razón —exterior a mí— de sacrificarme yo mismo o el poco de fuerza que tengo.

Vivo a la merced de risas, que me alegran, de excitaciones sexuales, que me angustian.

Dispongo, si quiero, de *estados místicos*.

Alejado de toda fe, privado de toda esperanza, no tengo, para acceder a tales estados, ningún motivo.

Siento alejamiento ante la idea de un esfuerzo para llegar a ellos.

¿Concertar una *experiencia interior* no supone alejarse de la cumbre que hubiera podido ser?

Ante los que poseen un motivo, una razón, no me arrepiento de nada, no envidio a nadie. Les apremio, en cambio, a compartir mi suerte. Siento mi odio de los motivos y mi fragilidad como felices. La extrema dificultad de mi situación es mi suerte. Me embriago con ella.

Pero llevo en mí, pese a mí, como una carga explosiva, una pregunta:

¿QUÉ PUEDE HACER EN ESTE MUNDO UN HOMBRE LÚCIDO QUE LLEVE DENTRO DE SÍ UNA EXIGENCIA SIN MIRAMIENTOS?

14

> *No sois águilas: por ello no habéis experimentado tampoco la felicidad que hay en el terror del espíritu. Y quien no es pájaro no debe construir su nido sobre abismos.*
>
> ZARATUSTRA, Los sabios ilustres.

Planteada así mi pregunta, he dicho lo que tenía que decir: no tengo ninguna respuesta para ella. He dejado de lado en este discurso el deseo de *autonomía*, la sed de *libertad* que parece ser la pasión del hombre y que, sin duda alguna, es mi pasión. Pienso menos en esa libertad que un individuo arranca a los poderes públicos que en la autonomía humana en el seno de una naturaleza hostil y silenciosa. El prejuicio de no depender de lo dado más que lo imprescindible nos sitúa, es cierto, en la indiferencia ante el futuro: por otra parte, se opone a la satisfacción del deseo. Imagino, sin embargo, que la cumbre de la que he hablado es idéntica a la libertad del ser.

Para hacer perceptible esta conexión me serviré de un rodeo.

Por mucho que lo pretendamos, nuestro pensamiento se agota sin abarcar nunca las posibilidades en su conjunto. Constantemente sentimos que la noche enigmática nos hurta, en una profundidad infinitamente grande, el objeto mismo de nuestra reflexión. El más ínfimo pensamiento debería recibir un despliegue infinito. Cuando me tienta el deseo de aprehender la verdad, entendiendo por esto el deseo de saber al fin, de acceder a la luz, me siento presa de la desesperación. De inmediato me siento perdido (perdido para siempre) en este mundo en el que tengo la impotencia de un niño pequeño (pero no hay personas mayores a las que recurrir). En verdad, a medida que me esfuerzo en reflexionar, no considero ya como un término el momento en que se hará la luz, sino en el que se apagará, cuando me vuelva a encontrar en la noche como un niño enfermo y finalmente como un moribundo. Quien tenga sed por la verdad, verdaderamente sed, no puede tener mi negligencia. Me parece bien que alguien

con audacia juvenil lo intente. Pero lo mismo que, para actuar, no tenemos necesidad de afrontar los objetos en el despliegue infinito de sus aspectos —los manejamos y la eficacia de nuestros movimientos responde del valor de las concepciones— igualmente, si no se trata más que de interrogar, debo sin duda hacer retroceder la pregunta lo más lejos posible, pero «lo más lejos posible» es «lo más de que soy capaz», mientras que deseando la Verdad, la exigencia que debería satisfacer sería absoluta. Y es que no puedo pasarme sin actuar ni interrogar, cuando puedo *vivir* —actuar, interrogar— en la ignorancia. El deseo de saber no tiene quizá más que un sentido: servir de motivo al deseo de interrogar. Sin duda, saber es necesario para la autonomía que la acción —por la que transforma el mundo— procura al hombre. Pero más allá de las condiciones del *hacer*, el conocimiento aparece finalmente como un cebo, frente a la interrogación que le solicita. En el fracaso que constituye la interrogación, surge nuestra risa. Los arrobos del éxtasis y los ardores de Eros son otras tantas preguntas —sin respuestas— a las que sometemos a la naturaleza y a nuestra naturaleza. Si yo supiera responder a la interrogación moral —que acabo de formular— en verdad me alejaría decididamente de la cumbre. Sólo dejando la interrogación abierta en mí como una herida conservo una oportunidad, un acceso posible hacia ella. Si bien hablar como ahora lo hago es, en el fondo, acostarme como un enfermo, incluso más exactamente: acostarme para morir, no lo hago para solicitar cuidados. Debo excusarme por un exceso de ironía. No quería realmente burlarme de nadie. Quería solamente burlarme del *mundo*, quiero decir de la inaprehensible naturaleza de la que provengo. No solemos darnos cuenta de ello, cuando reflexionamos, cuando hablamos, pero la muerte nos interrumpirá. No tendré que proseguir eternamente la avasalladora búsqueda de lo verdadero. Toda pregunta permanecerá finalmente sin respuesta. Y yo me hurtaré de tal manera que impondré silencio. Si otros prosiguen la tarea, distarán igualmente de acabarla y la muerte, como a mí, les quitará la palabra. ¿Podría recibir el ser una autonomía más verdadera? Me parece, cuando hablo así, respirar el aire libre de la cumbre.

La existencia no puede ser autónoma y viable juntamente.

TERCERA PARTE

D I A R I O

febrero-agosto 1944

Febrero-abril 1944

LA «TAZA DE TE»

EL «ZEN» Y EL SER AMADO

El nuevo sentimiento del poder: el estado místico; y el racionalismo más claro y más audaz sirviendo de camino para llegar a él.

1884

I

Sin embargo, todas las veces que el «héroe» salía a escena se alcanzaba algo nuevo, la horrible contrapartida del reír, aquella profunda conmoción de muchos individuos al pensar: «¡Sí, vale la pena vivir! ¡Sí, soy digno de vivir!» —la vida, y yo, y tú, y todos nosotros nos hemos vuelto interesantes por algún tiempo—. Es innegable que a la larga el reír y la razón y la naturaleza se han impuesto hasta ahora a cada uno de estos grandes maestros de la finalidad: la breve tragedia acabó siempre pasando y retornando a la eterna comedia del existir, y «las olas de carcajada innumerable» —para decirlo con palabras de Esquilo— tienen, en última instancia, que pasar por encima incluso del más grande de estos trágicos.

GAYA CIENCIA, I.

Si no se advierte un movimiento de desenvoltura, que aparta las dificultades mejor establecidas, se burla de todo (en particular de la desdicha, del sufrimiento), que vela el éxito bajo la capa de la depresión, yo soy si se quiere un ser doloroso..., no hago, sin embargo, nada más que unir el amor, la alegría excesiva, a la más completa irrespetuosidad, a la negación radical de lo que frena la libertad interior.

Mi deseo hoy versa sobre un *punto*. Este objeto sin

verdad objetiva y, empero, el más quebrantador que imagino, lo asimilo a la sonrisa, a la limpidez del ser amado. A esta limpidez, ningún abrazo podría afectarla (es precisamente lo que *se hurta* en el momento de la posesión). Desgarrado por el deseo, he *visto* más allá de la presencia deseada ese punto cuya dulzura se da en una desesperación.

He reconocido a ese objeto: lo esperaba desde siempre. Reconocemos al ser amado en esta impresión de respuesta : el ser amado es el ser esperado, que llena el vacío (el universo no es ya inteligible sin él). Pero esta mujer que tengo en mis brazos se me escapa; la impresión, trasformada en certidumbre, de respuesta a la espera, intento vanamente reencontrarla en el abrazo: sólo la ausencia continua alcanzándola *por la sensación de una carencia.*

Pese a lo que yo haya podido decir (en el momento en que escribo no puedo ya acordarme con precisión), me parece hoy que Proust dio, hablando de la reminiscencia, una descripción fiel de este objeto.

Este objeto percibido en el éxtasis, pero en una serena lucidez, difiere en cierto aspecto del ser amado. Es lo que, en el ser amado, deja la impresión desgarradora, pero íntima e inaprehensible, de *visto antes* [déjà vu].

Me parece que la singular narración que es el *Tiempo Perdido,* en la que la vida se derrumba lentamente y se disuelve en la inanidad (en la imposibilidad de captar) y sin embargo capta puntos salteados en los que se resuelve, tiene la veracidad de un sollozo.

Los sollozos significan la ruptura de la comunicación. Cuando la comunicación —la dulzura de la comunicación íntima— se rompe por la muerte, la separación o la incomprensión, siento crecer en mí en el desgarramiento la dulzura menos familiar de un sollozo. Pero esta dulzura del sollozo difiere grandemente de la que la precedía. En la comunicación establecida, el *encanto* se anula por la costumbre. En los sollozos, es comparable a la chispa que hacemos nacer retirando de una toma de corriente un enchufe. Es precisamente porque la comunicación se ha roto por lo que gozamos, de modo trágico, cuando lloramos.

Proust imaginó que había mantenido en la memoria lo que, de cualquier modo, acababa de huir. La memoria revela enteramente lo que hurtaba la presencia, pero sólo por un tiempo. Es cierto que, en un sentido, los sollozos del hombre tienen un regusto de eternidad.

Cuánto admiro la astucia —sin duda consciente— con la que el *Tiempo Encontrado* circunscribe lo que otros situarían en el infinito en los límites de una taza de té. Pues si se habla (André Breton) *de un brillante interior y ciego..., ni el alma del hielo ni la del fuego...*, subsiste en la fulguración evocada un no sé qué de grande y trascendente que mantiene, incluso en el interior del hombre, la relación de superioridad del hombre con Dios. El malestar introducido de esta manera no es sin duda evitable. Sólo desgarrándonos podemos salir de nuestros goznes. Lejos de mí la intención de sustraerme a los momentos de trascendencia (que el *Tiempo Encontrado* disfraza). Pero la trascendencia del hombre, a lo que me parece, es expresamente negativa. No tengo el poder de poner *por encima* de mí ningún objeto —que yo aprehenda o que me desgarre—, sino la nada que nada es. Lo que da impresión de trascendencia —atañendo a tal parte del ser— es que la percibimos mediatizada por la nada. Sólo por el desgarramiento de la nada accedemos al más allá del ser particular que somos. La nada nos abruma, nos abate y nos sentimos tentados a dar a lo que adivinamos en sus tinieblas el poder de dominarnos. En consecuencia, uno de los momentos humanos es reducir a nuestra medida los objetos percibidos más allá de los derrumbamientos. Estos objetos no resultan por ello rebajados, pero un movimiento de sencillez soberana revela su intimidad.

Es preciso derruir la trascendencia riendo. Del mismo modo que el niño abandonado al temible más allá de sí mismo reconoce súbitamente la dulzura íntima de su madre —a la que entonces responde riendo— igualmente si una ingenuidad desenvuelta adivina un juego allí donde una vez se tembló, estallo en una risa iluminada, pero río tanto más cuanto antes temblaba.

De una risa tan extraña (y sobre todo tan feliz) es difícil hablar. Mantiene esa nada de la que la figura ínfima de Dios (imagen del hombre) se había servido como de

un pedestal infinito. Constantemente, mi angustia me arranca de mí mismo, de mis preocupaciones menores, y me abandona a esta nada.

De esta nada en la que estoy —haciendo preguntas hasta la náusea, no recibo ninguna respuesta que no me parezca que extiende el vacío, redoblar la interrogación— no distingo nada: Dios me parece una respuesta no menos vacía que la «naturaleza» del materialismo grosero. No puedo, sin embargo, de ese Dios, negar las posibilidades dadas a los que se forman su imagen: tal experiencia existe humanamente; sus relatos nos son familiares.

Llegó el momento en que mi audacia —o si se quiere mi desenvoltura— me interpeló: «¿No podrías tener *tú mismo* esa experiencia insensata y después reirte de ella?» Me respondí: «Imposible: ¡no tengo *fe!*» En el silencio en que estaba, en un estado de disponibilidad verdaderamente loca, permanecí inclinado sobre el vacío, todo me pareció igualmente risible, espantoso, *posible*... En este momento fui más allá. Inmediatamente *reconocí* a Dios.
Lo que una risa infinita provocó, no podía haber tenido menos soltura.
Me arrojé a los pies del viejo fantasma.
Nos hacemos de ordinario una lastimosa idea de su majestad: tuve de ella una revelación inconmensurable.
Las tinieblas se convirtieron en una barba infinita y negra, salida de las profundidades de la tierra y de la repugnante miseria de la sangre.

Me reí.
Era infinitamente más pesado.
Pero sobre esa gravidez infinita, mi ligereza triunfó sin esfuerzo: devolvió a la nada lo que sólo es nada.

Fuera de la libertad, de la risa misma, no hay nada de lo que me ría menos divinamente que de *Dios.*

II

Queremos ser los herederos *de toda moral antigua y no comenzar de nuevo. Toda nuestra actividad no es más que moral que se vuelve contra su antigua forma.*

1880-1884

Me ha parecido que algunos de mis amigos confundían su exigencia de un valor deseable con el desprecio que inspira la bajeza. El valor (o el objeto de la aspiración moral) es inaccesible. Hombres de todas las categorías pueden ser amados. Los adivino —tanto a los unos como a los otros— con una simpatía sublevada. Ya no veo un ideal enfrentado a la decadencia. El hundimiento de la mayoría es acongojante, triste como un penal; el ardor heroico, el rigor moral tienen a su favor una estrechez irrespirable. A menudo el rigor obtuso es signo de un relajamiento (en el cristiano dulzón o en el agitador jovial). Yo sólo amo el amor, el deseo...

En nuestras condenas categóricas, cuando decimos de alguien: «ese cerdo», olvidando el fondo puerco de nuestro propio corazón, no hacemos más que aproximarnos, merced a una indiferencia bastante vil, a las vistosas indiferencias que denunciamos. De igual modo, con la policía, la sociedad se aproxima a los procedimientos que condena.

La complicidad en los crímenes, y después en la ceguera respecto a los crímenes, es lo que más estrechamente une a los hombres.

La unión alimenta la hostilidad incesante. En el amor «que excede», no sólo debo querer matar, sino también evitar desfallecer al enfrentarme con ello. Si pudiese me dejaría caer y gritaría mi desesperación. Pero rechazando la desesperación, continuando mi vivir feliz, alegre (sin razón), amo más duramente, más auténticamente, como la vida merece ser amada.

La suerte de los amantes es el mal (el desequilibrio) a que obliga el amor físico. Están condenados inacabablemente a destruir la armonía entre ellos, a luchar en la noche. Al precio de un combate, por las heridas que se hacen, así es como se unen.

El valor moral es el objeto del deseo: aquello por lo que se puede morir. No siempre es un «objeto» (de existencia definida). El deseo versa a menudo sobre una presencia indefinida. Es posible oponer paralelamente Dios, una mujer amada; por otra parte la nada, la desnudez femenina (independiente de un ser particular).

Lo indefinido tiene lógicamente signo negativo.

Odio las risas flojas, la inteligencia hilarante de los «ingeniosos».

Nada me es más ajeno que una risa amarga.

Yo río ingenuamente, *divinamente*. No río cuando estoy triste y cuando río, me divierto mucho.

Estoy avergonzado de haberme reído (con mis amigos), de los crímenes del doctor Petiot. La risa que sin duda tiene la cumbre por objeto nace de la inconsciencia que tenemos de ella. Como mis amigos, fui lanzado de un horror sin nombre a una hilaridad insensata. Más allá de la risa se reúnen la muerte, el deseo (el amor), el pasmo, el éxtasis unido a alguna impresión de horror, al horror transfigurado. En ese más allá, ya no me río: guardo una sensación de risa. Una risa que intentase durar, queriendo forzar el más allá, sería «querida» y sonaría mal, por falta de ingenuidad. La risa fresca, sin reservas, se abre sobre lo peor y mantiene en lo peor (la muerte) un sentimiento ligero de maravilla (¡Al diablo

Dios, las blasfemias o las trascendencias! El universo es humilde: mi risa es su inocencia).

La risa bendice y Dios maldice. El hombre no está, como lo está Dios, condenado a condenar. La risa es, si él lo quiere, maravilla, puede ser ligera, *la risa* puede bendecir. Si me río de mí mismo...

Petiot decía a sus clientas (según Q.):

—La encuentro anémica. Necesita usted cal.

Las citaba en la calle Lesueur, para un tratamiento recalcificante.

¿Y si del periscopio de la calle Lesueur dijese yo que es la *cumbre?*

Se me revolvería el estómago de horror, de asco.

¿Será reconocible la *cercanía* de la cumbre por el horror y el asco que nos oprimen el corazón?

¿Acaso sólo las naturalezas groseras, primitivas, se someterían a la exigencia del «periscopio»?

Desde un punto de vista *teológico*, un «periscopio» es lo análogo al Calvario. Tanto de un lado como de otro, un *pecador* goza del efecto de *su* crimen. Se contenta con la imaginería si es devoto. Pero la crucifixión, ese crimen, es *su* crimen: une el arrepentimiento al acto. La perversión en él reside en el deslizamiento de la conciencia y en el escamoteamiento involuntario del acto, en la falta de virilidad, en la fuga.

Poco antes de la guerra soñé que era fulminado. Experimenté un desgarramiento, un gran terror. En ese preciso instante, estaba maravillado, transfigurado: me moría.

Hoy siento el mismo ímpetu. Si yo quisiera «que todo esté bien», si solicitase un seguro moral, advertiría la estupidez de mi alegría. Me embriago, por el contrario, de no querer nada y de carecer de seguridad. Experimento un sentimiento de libertad. Pero pese a que mi ímpetu vaya hacia la muerte, no le recibo como liberación de la vida. La siento, por el contrario, aligerada de las preocupaciones que la roen (que la unen a concepciones definidas). Una nadería —o nada— me embriaga. Esta embriaguez tiene como condición que me ría, principalmente de mí mismo.

III

El mayor amor, el más firme, podría hacerse compatible con la burla infinita. Tal amor se parecería a la más loca música, al arrobo de ser lúcido.

Mi furor de amar da sobre la muerte, como una ventana sobre el patio.

En la medida en que hace presente la muerte —como el cómico desgarrón de un decorado— el amor tiene el poder de arrancar las nubes. ¡Todo es sencillo! A través del desgarrón, veo: como si yo fuera el cómplice de todo el sinsentido del mundo, el fondo vacío y libre aparece.

¿En qué podría diferir el ser amado de esta libertad vacía, de esta trasparencia infinita de lo que, finalmente, no soporta ya la carga de tener un sentido?

En esta libertad aniquiladora, el vértigo se torna en arrobo. En un sereno arrobo.

La fuerza (o el movimiento de libertad) del ser amado, la violencia, la angustia y la larga espera del amor, la intolerancia amenazadora de los amantes, todo contribuye a esta resolución en un vacío.

El vacío libera de las ataduras: ya no hay parada en el

vacío. Si hago el vacío ante mí, adivino inmediatamente al ser amado: no hay *nada*. Lo que yo amaba perdidamente es la escapatoria, la puerta abierta.

Un movimiento brusco, una exigencia zanjada aniquilan el mundo pesado.

IV

¡Y, en el fondo, cuántos nuevos ideales son todavía posibles! He aquí un pequeño ideal, que yo atrapo una vez cada cinco semanas durante un paseo salvaje y solitario, en el azul instante de una felicidad criminal. Pasar la propia vida entre cosas delicadas y absurdas; ajeno a la realidad; medio artista, medio pájaro o metafísico; sin sí ni no para la realidad, a no ser que de vez en cuando se la reconozca con las puntas de los pies, a la manera de un buen bailarín; cosquilleado en todo momento por algún rayo de sol de la felicidad; gozoso y animado incluso por la aflicción —pues la aflicción mantiene al hombre feliz—; y colgando un pequeño rabo de burla hasta a lo más santo; este es, como de suyo se entiende, el ideal de un espíritu pesado, cargado, de un espíritu de la pesadez.

Marzo-julio, 1888 (Trad. A. S.-P.)

Me he despertado esta mañana de buen humor.

Nadie, evidentemente, más *irreligioso*, más alegre que yo.

No quiero hablar ya de *experiencia interior* (o mística), sino de *pal*[9]. Lo mismo que se dice el *Zen*. Encuentro di-

[9] Bataille emplea la palabra «pal» como nombre arbitrario para una experiencia que define en estas páginas. Por eso la he conservado tal cual si fuese un neologismo sin otro significado

vertido dar a un tipo definido de experiencia un nombre, como a las flores.

El *pal* es diferente del *Zen*. Un poco. Idéntico gusto por la payasada. Además, difícil de definir, como el *Zen*.

Fue pura acrobacia por mi parte utilizar para designarle la palabra *suplicio* (debí hacerlo con tanta seriedad, tanta verdad, tanta fiebre, que se me malinterpretó: pero era preciso que se me malinterpretase y que la broma *fuera verdadera).*

Hoy, insisto en el asunto diciendo «el *pal*».

Desde un principio, enseñar el ejercicio del *pal* es tarea cómica. Implica una convicción: que no se puede *enseñar el pal.*

Sin embargo, enseño...

¿No es la verdad fundamental que el *pal* es para la víctima una cumbre inaccesible?

Una posibilidad de pálida broma me subleva: no dejarán de hacerla sobre el *pal* y *Proust*...

Cuando se la toma por lo que es —caída de Dios (desde la trascendencia) en lo irrisorio (lo inmediato, la inmanencia), una *taza de té* es el *pal.*

Carácter doble de la cumbre (horror y delicia, angustia y éxtasis). Expresado en relieve en los dos volúmenes —negro y blanco— del *Tiempo Encontrado:* por un lado el horror de un hotel infame, por otro los instantes de felicidad.

Los instantes de felicidad difieren:
— de la alegría difusa, impersonal y sin objeto, del *yoga;*
— de los arrobos desgarradores, de los trances que cortan el aliento;
— y más todavía del vacío de la noche;

---

que el que él le da. Pero «pal» en francés significa «palo», «estaca», (en tal sentido la emplea Bataille al final de su respuesta a Sartre, p. 225) y se designaba para utilizar el instrumento del suplicio conocido como «empalamiento». Quizá no le sea ocioso al lector recordar esto. (N. del T.)

responden a la trasparencia, sin enturbiamiento, de los estados llamados *teopáticos*.

En estos estados de inaprehensible trasparencia, el espíritu permanece inerte, intensamente lúcido y libre. El universo le traspasa sin dificultad. El objeto se impone a él en una «impresión íntima e inaprehensible de *visto antes*».

Esta impresión de *visto antes* (de penetrable en todos los sentidos y, empero, de ininteligibilidad) define, a mi modo de ver, el *estado teopático*.

Ni sombra de la importunidad divina. ¡Evidentemente!

Para el místico (el creyente), Dios, sin duda, se ha volatilizado: el místico es Dios mismo.

A veces me divirtió darme como Dios a mí mismo.

En la *teopatía* es diferente. Este estado, por sí solo, es el extremo de lo cómico, en lo que tiene de volatilización infinita, libertad sin esfuerzo, que reduce todas las cosas al movimiento en que caen.

Expresándome sobre el estado que designa un mote (el *pal), escribí* estas pocas líneas en forma de tema de meditación:

Me represento: un objeto que atrae,
la llama
brillante y ligera
consumiéndose en sí misma,
aniquilándose
y revelando de esta manera el vacío,
la identidad de lo que atrae,
de lo que embriaga
y del vacío;

Me represento
el vacío
idéntico a una llama,
la supresión del objeto
revela la llama
que embriaga
e ilumina.

No hay ejercicio que conduzca a la meta...

Imagino que, en todos los casos, es el sufrimiento, aso-

lando el ser y agotándolo, quien abre una tan íntima herida.

Este estado de inmanencia es la impiedad misma.

La impiedad perfecta es la negación de la nada (del poder de la nada): nada puede ya hacer presa en mí —ni la trascendencia, ni el futuro (no más espera).

No hablar de Dios significa que se le teme, que aún no se está cómodo con él (su imagen o su lugar en los encadenamientos de lo real, del lenguaje...) que se aplaza para más tarde examinar el vacío que designa o perforarlo con la risa.

Reírse de Dios, de lo que ha hecho temblar a las multitudes, exige la sencillez, la ingenua malignidad del niño. Nada subsiste de pesado, de enfermo.

El *pal* es la risa, pero tan viva que no queda nada. La inmensidad traspasada, lejos de llevar la trasparencia al infinito, es rota por la agitación de los músculos... Incluso la insensible sonrisa de un Buda sería pesada (penosa insistencia personal). Sólo una insistencia de salto, una *ligereza* desligada (la autonomía y la libertad mismas) proporcionan a la risa un poder sin límites.

Del mismo modo, la trasparencia de dos seres se ve perturbada por el comercio carnal.
Hablo, evidentemente, de estados agudos.
Por lo común, reviento de risa y yo...

Me han llamado «viudo de Dios», «inconsolable viudo»...
Pero yo río. Como la palabra vuelve inagotablemente a salir de mi pluma, me dicen que río de dientes afuera.
El malentendido me divierte y entristece juntamente.
Mi risa es alegre.
He dicho que una marea de risa me arrebató a los veinte años... Tenía la sensación de bailar con la luz. Me abandoné, al mismo tiempo, a las delicias de una sensualidad libre.
Rara vez el mundo ha reído mejor a quien le reía.

Me acuerdo de haber pretendido entonces que el *Duomo* de Siena, cuando llegué allí, me había hecho reír.

—Imposible —se me dijo—, lo bello no es risible.

No conseguí convencerlos.

Y, sin embargo, me había reído, feliz como un niño, en el atrio del *Duomo* que, bajo el sol de julio, me deslumbró.

Reía de placer de vivir, de mi sensualidad de Italia —la más dulce y la más hábil que he conocido—. Y me reía de adivinar hasta qué punto, en ese país soleado, la vida se había burlado del cristianismo, trocando el monje exangüe en princesa de las *Mil y Una Noches.*

El *Duomo* de Siena es, en medio de los palacios rosados, negros y blancos, comparable a un pastel inmenso, multicolor y dorado (de un gusto discutible).

V

Finalmente tengo más de un rostro. Y no sé cuál se ríe del otro.

El amor es un sentimiento tan exorbitante que me cojo la cabeza con las dos manos: ese reino del ensueño, nacido de la pasión, ¿no es en el fondo el de la mentira? La «figura» por fin se disipa. No subsiste en lugar de un desgarrón en la urdimbre de las cosas —desgarrón desgarrador— más que una persona inserta en la trama de la **urdimbre.**

Alfombras de hojas muertas no son los peldaños de un trono y los bramidos del remolcador alejan las ilusiones del cuento de hadas.

A qué respondería, empero, la magnificencia del mundo si nadie pudiese decirnos, comunicándonos un mensaje sin duda indescifrable: «Este destino que te corresponde, ya lo mires como tuyo (el de este hombre, que eres tú) o como el del ser en general (de la inmensidad de la que formas parte), ahora lo comprendes, nada permite reducirlo a la pobreza de las cosas —que sólo son lo que son. Cada vez que, por el contrario, aunque se diese una falsedad accidental, una cosa resulta transfigurada, ¿no escuchas la llamada que nada en ti deja sin respuesta? En esta odisea de la que no puedes decir que la hayas querido, sino solamente *que la eres*, ¿quién rechazaría lo

más lejano, lo extremo y lo deseable? ¿Deseable? ¿Seré **la medida del enigma?** ¡**Si no** hubieras, al advertirme, ele**gido tal meta inaccesible, ni** siquiera hubieras abordado **el enigma!»**

La noche, cae, sin duda, pero en la exasperación del deseo.

Odio la falsedad (la estupidez poética). Pero el deseo en nosotros nunca ha mentido. Hay una enfermedad del deseo que, a menudo, nos hace ver un abismo entre el objeto que el deseo imagina y el objeto real. El ser amado difiere, es cierto, de la concepción que tengo de él al amarle. Lo peor es que la identidad de lo real con el objeto del deseo supone, a lo que parece, una suerte inaudita.

A lo que se opone la evidente magnificencia del universo que invierte la idea que nos hacemos de esta suerte. *Si nada vela en nosotros el esplendor del cielo, somos dignos de infinito amor.* El ser amado no emergería, en tal caso, de una realidad prosaica como el milagro de una serie de hechos determinados. La suerte que le transfigura no sería más que la ausencia de desdicha. El universo, burlándose de nosotros, se negaría en la instancia común de la desdicha (la existencia mate) y se afirmaría en raros elegidos.

El universo, comparado al ser amado, parece pobre y vacío: no está «en juego», al no ser «perecedero».

Pero el ser amado sólo es tal para una sola persona.

El amor carnal, que no está «al abrigo de los ladrones», de las vicisitudes, es mayor que el amor divino.

Me «pone en juego», pone en juego al ser amado.

Dios, por definición, no está en juego.

El amante de Dios, pese al ardor que alcance en él su pasión, la concibe retirada del juego, más allá de la gracia (en la beatitud de los elegidos).

Y, sin duda, es cierto que el amante de una mujer no para —le es preciso suprimir la tortura de la ausencia— hasta que no la tiene bajo su techo, en su posesión. Y lo cierto es que, con la mayor frecuencia, el amor se apaga al querer eludir su naturaleza que pedía que siguiera puesto en juego...

¿Quién no ve que la felicidad es la prueba más dura

para los amantes? El rechazo voluntario, sin embargo, sería algo fabricado, convertiría el amor en una sutileza, querida por sí misma con arte (imagino a los amantes manteniéndose voluntariamente en condiciones difíciles). Queda una oportunidad, por pequeña que sea, de superar, de agotar la felicidad.

Chance [suerte, vid. nota 4] tiene el mismo origen *(cadentia)* que incidencia [*échéance*]. *Chance* es lo que incide, lo que cae (en su origen, buena o mala suerte). Es el albur, la *caída* de un dado.

Y de aquí proviene esta idea cómica: ¡yo propongo un *hipercristianismo!*

En esta vulgar aproximación al asunto no es el hombre quien cae y se separa de Dios, sino Dios mismo (o si se quiere, la totalidad).

Dios no implica aquí «menos de lo que su idea implica». Sino más por el contrario. Pero este «más» se suprime en tanto que Dios, por el hecho de su esencia, que consiste en «estar en juego», «ponerse en juego». El hombre finalmente subsiste solo.

¡Es, en términos bufos, la *encarnación generalizada!*

Pero en la caída de lo universal en la humanidad, no se trata ya, como en el caso de Jesús, de una odiosa comedia de «puesta en juego» (Dios sólo abandona a Jesús ficticiamente). El abandono de la «puesta» aquí es total.

Lo que amo en el ser amado —hasta el punto de desear morir de amar— no es el ser particular, sino la parte de universal en él. Pero esta parte está en juego, me pone en juego.

En este plano vulgar de ideas, Dios mismo es particular (Dios no soy yo), pero el animal está fuera de juego (el único fuera de juego).

Cuán pesado es este ser, y grandilocuente, comparado con *el que cae*, en la «taza de té» en un ser humano.

La pesantez es el precio de la impaciencia, de la sed de seguridad.

Hablar de *absoluto*, palabra innoble, inhumana.

Es la aspiración de las larvas.

No quiero deificar a nadie. Pero me río cuando Dios cae de su sosería en la precariedad de los inaprehensibles.

Una mujer tiene pañuelos, una cama, medias. Debe, en su casa o en un bosque, alejarse un momento. Nada ha cambiado si advierto como en trasparencia lo que es verdaderamente: el juego, la suerte personificada. Su verdad no está por encima de ella. Como a la «taza de té», sin embargo, no la alcanzo más que en los raros momentos de suerte. Es la voz con que me responde el mundo. Pero sin la atención infinita —sin una trasparencia ligada al exceso agotador de los sufrimientos— yo no lograría oír nada.

Debemos amar en el amor de la carne un exceso de sufrimientos. Sin este exceso, no podríamos jugar. En el amor divino, el límite de los sufrimientos está dado por la perfección divina.

Me gusta la irreligión, la falta de respeto de la puesta en juego.

La puesta en juego sitúa tan resueltamente en la cuerda floja que, en ciertos momentos, pierdo incluso la posibilidad de la angustia. La angustia, en tales casos, sería retirarse del juego. Me hace falta amar. Me hace falta dejarme ir hacia la felicidad, vislumbrando la ocasión. Y ganar en el arrobo para dejar, cruelmente, la ganancia en este juego que me agota.

Alimentar con la amargura implicada en estas últimas palabras nuevas angustias, equivaldría a alejarme del juego.

No puedo estar en juego sin la angustia que me da el sentimiento de estar en suspenso. Pero jugar significa superar la angustia.

Temo que esta apología sirva para fines de estupidez, de grandilocuencia. El amor es sencillo y sin frases.

Quisiera que en el amor a lo desconocido —que procede, mal que me pese, de las tradiciones místicas— alcanzásemos, por evicción de la trascendencia, una sencillez tan grande que este amor se uniese al amor terreno —*haciéndole repercutir hasta el infinito.*

VI

Finalmente, lo que permanece *desconocido*, es lo que inmediatamente reconozco: yo mismo, en el instante suspendido de la certeza, yo mismo bajo la apariencia del ser amado, de un ruido de cuchara o del vacío.

Desde un comienzo, el ser amado se confundió conmigo extrañamente. Pero apenas entrevisto, fue inaprehensible. Era inútil que le buscase, le encontrase, le abrazase... Me era inútil saberlo... Yo no podía dudar; pero ¿cómo, de no haber podido ahogar esta angustia en la sensualidad, hubiera soportado la prueba del deseo?

El dolor proviene de una negativa opuesta al amor por el ser amado. El ser amado se aparta, difiere de mi.

Pero sin la diferencia, sin el abismo, *yo le habría reconocido en vano*... La identidad permanece en juego. La respuesta que se nos da al deseo nunca es cierta más que si *no es aprehendida.* Una respuesta aprehensible es la destrucción del deseo. Estos límites definen el deseo (y nos definen). Somos en la medida en que jugamos. Si el juego cesa, si retiro un elemento para fijarlo, no hay ya igualdad alguna que no sea falsa: paso de lo trágico a lo risible.

Todos los seres en el fondo no son más que uno.
Se rechazan unos a otros en la medida en que son uno.

Y en este movimiento —que es su esencia— se anula la identidad fundamental.

Una impresión de *visto antes* significa la suspensión —súbita y poco duradera— de la repulsión esencial.

La repulsión es, en nosotros, la cosa encallada, el elemento fijo.

La fijeza en el aislamiento es un desequilibrio, como todo *estado*.

El deseo en nosotros define a la suerte: es la trasparencia, el lugar de resolución de la opacidad. (La belleza física es la trasparencia, pero pasiva; la fealdad viril —activa— se hace trasparencia invirtiéndola.)

La trasparencia no es la supresión sino la superación del aislamiento individual. No es el *estado* de unidad teórica o fundamental, es la suerte en un juego.

La suerte se mezcla con la sensación de *visto antes*.

No es el puro *ser uno* el que constituye su objeto, sino el ser separado, que no debe más que a la suerte, que *le* ha correspondido como ser separado, el poder que tiene de negar la separación. Pero esta negación supone el *encuentro* del ser amado. No es efectiva más que frente al otro, suponiendo en el otro una suerte igual.

El amor es esta negación del *ser uno* que lleva a cabo la suerte, acusando en un sentido la separación, levantándola sólo para el elegido.

El ser amado en esta elección es una superación del universo, cuyo esplendor sin albur no es más que el del *ser uno*. Pero su suerte —lo que es— supone el amor. Decir del ser amado que difiere realmente de lo que el amor pone en él revela un defecto común de los juicios sobre los seres. El ser amado está *en* el amor. Ser para uno solo, ser para una multitud, ser para un número indefinido de «conocidos», otras tantas realidades diferentes, igualmente reales. El amor, la muchedumbre, un medio social son realidaes de las que depende nuestra existencia.

En el amor, la suerte es lo que el amante busca en

el ser amado. Pero la suerte se da también en el encuentro de los dos. El amor que les une es, en un sentido, una fiesta de la vuelta al *ser uno*. Posee al mismo tiempo, pero en grado supremo, el carácter opuesto de *estar suspendido*, en la autonomía, en la superación del juego.

VII

Odio a los monjes.
Renunciar al mundo, a la suerte, a la verdad de los cuerpos, debería a mi juicio dar vergüenza.
No hay pecado mayor.

Me siento feliz al recordar la noche en que bebí y bailé —bailé solo, como un campesino, como un fauno, entre las parejas.
¿Solo? En verdad, bailábamos cara a cara, en un *potlatch* de absurdo, el *filósofo* —Sartre— y yo.

Recuerdo haber bailado dando vueltas.
Saltando, golpeando el pavimento con los pies.
Con sensación de desafío, de locura cómica.
Este baile —ante Sartre— se enreda en mí mismo al recuerdo de un cuadro (*Las señoritas de Avignon*, de Picasso). El tercer personaje era un maniquí formado por un cráneo de caballo y una amplia bata a rayas, amarillas y malvas. Un triste baldaquino de lecho gótico presidía estos retozos.
Una pesadilla de cinco meses de duración acababa en carnaval.

Qué extravagancia, asociarme a Sartre y a Camus (hablar de escuela).

El parentesco que, por otro lado, me encuentro con los monjes *Zen* no es como para animarse (ellos no beben, no bailan, no...).

En un ambiente en el que se piense alegremente (libremente), el *Zen* es objeto de una confianza un poco prematura. Los monjes *Zen* más seductores eran castos.

Abril-junio 1944

LA POSICION DE LA SUERTE

Hasta qué punto la autoaniquilación de la moral es todavía una parte de su propia fuerza. Nosotros los europeos tenemos dentro de nosotros la sangre de quienes murieron por su fe; hemos tomado la moral de un modo terrible y en serio, y no hay nada que no le hayamos sacrificado de alguna manera. Por otro lado: nuestra sutileza espiritual ha sido lograda esencialmente por la vivisección de la conciencia. Aún no conocemos el «hacia donde» somos arrastrados, tras habernos separado de este modo de nuestro antiguo suelo. Mas este mismo suelo no nos ha proporcionado la fuerza que ahora nos empuja hacia la lejanía, hacia la aventura, la fuerza por la que somos llevados hacia lo carente de orillas, hacia lo no probado, lo no descubierto —no nos queda elección, tenemos que ser conquistadores, después de que no tenemos ya país alguno en que nos encontremos en casa, en que quisiéramos «mantenernos». Un sí oculto, que es más fuerte que todos nuestros noes, nos empuja a ello. Nuestra misma fortaleza no nos tolera ya en el viejo suelo podrido: nos arriesgamos hacia lo lejos, nos arriesgamos a nosotros mismos *al hacerlo: el mundo continúa siendo rico y no-descubierto, e incluso perecer es mejor que volvernos seres a medias y venenosos. Nuestra misma fortaleza nos costriñe a lanzarnos al mar, hacia allá donde todos los soles se han hundido hasta ahora en su ocaso: nosotros sabemos de un nuevo mundo*... 1885-1886. [Trad. de A. S.-P.]

I

Hago de manera que al llegar el momento que me interesa, el que yo esperaba, por decirlo así, con lágrimas en los ojos, se me escapa. Para ello voy más allá de mis medios. Sin huellas en la memoria o casi. No escribo esto decepcionado o irritado sino, como la flecha lanzada, cierto de ir hacia el blanco.

Lo que digo es inteligible con una condición: que se tenga el gusto de una pureza lo bastante auténtica para ser invisible.

El malentendido infinito: lo que amo, aquello donde como la alondra grito al sol mi alegría, debo decirlo en términos deprimentes.

II

Volviendo atrás, copio unas páginas de ***hace más de un año: en enero de 1943****, me representé por* ***primera vez (recién llegado a V.)*** *la suerte de la que hablo:*

Qué fastidioso es reflexionar tanto y tanto —sobre todo lo posible. El futuro afrontado como pesado. Pero:

Por poca habilidad que tenga para poner en duda, en una angustia trabada (nada hay que no entre en juego, en particular la necesidad de tener *recursos* unido a lo patético de la *Fenomenología del Espíritu* —de la lucha de clases: yo comería si...; al comienzo del año 1943, lo patético de los sucesos viene en mi ayuda —sobre todo de los sucesos por venir—, nada me excusaría de fallarle a mi corazón (en el fondo de mi corazón: ligereza, exultación).

Nadie más desgarrado que yo por el hecho de ver: vislumbrando lo infinito, sin exceptuar nada, uniendo la angustia a los derechos, a las cóleras, a los furores de la miseria. Cómo no concederle *toda la fuerza* a la miseria: **sin embargo, ni ella podría romper esta danza de mi corazón que ríe desde el fondo de la desesperación.**

Dialéctica hegeliana.**—Me es imposible hoy no ser, entre dos puntos, más que un trazo de unión, más que un salto que por un momento, no se apoya en nada.**

El salto burlaba a los dos tableros. Stendhal zapaba alegremente sus recursos (la sociedad en que se apoyaban sus recursos). Llega el ajuste de cuentas.

En tal ajuste, los personajes que están en el aire entre dos puntos son suprimidos.

Dos representaciones contradicen. Me representaba, en el primer párrafo, liberado de la angustia del ajuste de cuentas.

Pero, más aún:

El salto es la vida, el ajuste de cuentas es la muerte.

Y si la historia se detiene, yo muero.

O:

Más allá de todos los ajustes ¿hay un nuevo tipo de saltos? Si la historia ha acabado ¿será un salto fuera del tiempo? Gritando por siempre jamás: *Time out of joint*.

En un estado de extrema angustia —y después, de decisión— escribí estos poemas:

Y grito
fuera de quicio
qué significa
ya no hay esperanza

en mi corazón se esconde
un ratón muerto

el ratón muere
perseguido

y en mi mano el mundo está muerto
apagada la vieja palmatoria
antes de acostarme

la enfermedad la muerte del mundo
soy la enfermedad
soy la muerte del mundo

Silencio en el corazón
con la violenta ráfaga del viento
mis sienes laten la muerte
y una estrella cae negra
en mi erguido esqueleto

negro
silencio invado el cielo
negro mi boca es un brazo
negro
escribir sobre un muro de llamas
negras
el viento vacío de la tumba
silba en mi cabeza.

El silencio loco de un paso
el silencio de un hipo
dónde está la tierra dónde el cielo

y extraviado el cielo
me vuelvo loco

Extravío el mundo y muero
lo olvido y lo entierro
en la tumba de mis huesos

Oh mis ojos de ausente
de calavera

Esperanza
oh mi caballo de madera
en las tinieblas un gigante
yo soy ese gigante
sobre un caballo de madera

Cielo estrellado
hermana mía
hombres malditos
estrella eres la muerte
la luz de un gran frío

soledad del rayo
ausencia del hombre finalmente
me vacío de memoria
un sol desierto
borra el nombre

estrella la veo
su silencio hiela
grita como un lobo
de espaldas caigo al suelo
me mata la conjeturo

Oh los dados echados
del fondo de la tumba
en dedos de noche fina

dados de pájaros de sol
salto de alondra ebria
yo como una flecha
brotada de la noche

oh trasparencia de huesos
mi corazón ebrio de sol
es el ástil de la noche

III

Me avergüenzo de mí. Voy a ser blando, influenciable... envejezco.

Yo era, hace unos años, tajante, audaz, sabía dirigir un juego.

Todo eso acabó sin duda y fue quizá superficial. ¡La acción, la afirmación, comportaban pocos riesgos en aquellos tiempos!

Todos mis resortes me parecen rotos:

la guerra desmiente mis esperanzas (nada cuenta en ella fuera de las maquinaciones políticas);

estoy disminuido por una enfermedad;

una continua angustia termina de desquiciar mis nervios (no puedo considerar la ocasión como una debilidad);

me siento reducido, en el plano moral, al silencio (la cumbre no puede ser afirmada, nadie puede hablar en su nombre).

A esto se opone una conciencia segura de sí misma: si hay una ocasión de actuar, la utilizaré, no como un juego secundario sino apostando mi vida entera. Incluso envejecido, enfermo y febril, mi carácter es agitar. No puedo soportar indefinidamente la esterilidad infinita (monstruosa) a que lleva la fatiga.

(Si, en las condiciones actuales de mi vida, me abandono un momento, la cabeza me da vueltas. A las cinco de

la mañana, tengo frío, el corazón me falla. No tengo más remedio que intentar dormir.)

¿Del lado de la vida? ¿Del lado de la muerte? a veces bizqueo amargamente hacia lo peor; juego cuando no puedo más a deslizarme en el horror. Y sé que todo está perdido; que el día que podría iluminarme al fin brillará para un muerto.

En mí todas las cosas ríen ciegamente a la vida. Camino por la vida, con una ligereza de niño, la llevo en mí.

Oigo caer la lluvia.

Mi melancolía, las amenazas de muerte, y este miedo, que destruye pero designa una cumbre, las agito en mí, todo esto me acosa, me ahoga...; pero yo voy —nosotros vamos— más lejos.

IV

¡Pese a todo, me asombro de sentirme angustiado!
No dejo de jugar: es la condición de la embriaguez de corazón.
Pero es medir el fondo nauseabundo de las cosas: jugar, es rozar el límite, ir lo más lejos posible y vivir al borde del abismo!

Un espíritu libre y que se pretende tal, elige entre el ascetismo y el juego. El ascetismo es el juego de la suerte contraria, una negación del juego, por sí misma invertida. El ascetismo, es cierto, renuncia, se retira del juego, pero incluso su retirada es una forma de apuesta.

Igualmente, el juego es una especie de renuncia. La suma apostada por el auténtico jugador puede considerarse perdida en tanto que «recursos»: nunca más «disfrutará» de ella. Si la pierde, no hay nada más que decir. La ganancia que se añade, si gana, a la primera apuesta, es el montante de nuevas puestas y nada más. El dinero del juego «quema las manos». El calor del juego lo *consagra* al juego. (Las martingalas y la especulación matemática son lo opuesto al juego como el cálculo a las probabilidades de la suerte.)

Del mismo modo, cuando el deseo me abrasa —y me embriaga—, cuando la búsqueda de su objeto llega a ser mi juego, no puedo tener en el fondo ni la menor esperanza. La posesión, como la ganancia del jugador, amplía

el deseo —o lo extingue—. «¡De ahora en adelante, para mí ya no volverá a haber reposo!»

El romanticismo opone a la del ascetismo una *santidad* del juego que vuelve insípidos a los monjes y a los abstemios.

«Respetar en nosotros tanto más algo que ha fallado *porque* ha fallado»... Así se expresa Nietzsche en *Ecce Homo*, a propósito de los remordimientos.

Las doctrinas de Nietzsche tienen esto de raro: que no se las puede seguir. Sitúan ante nosotros luminosidades imprecisas, a menudo deslumbradoras: ningún camino lleva en la dirección indicada.

¿Nietzsche, profeta de nuevos caminos? Pero *superhombre, eterno retorno,* están vacíos en tanto que motivos de exaltación o de acción. Ineficaces si se los compara con los motivos cristianos o budistas. La misma *voluntad de poder* es un lastimoso tema de meditación. Tenerla está bien, pero ¿a qué reflexionar sobre ella?

Lo que Nietzsche advirtió: la falsedad de los predicadores que dicen: «haz esto o aquello», que representan el mal o exhortan a la lucha. «*Querer* algo, *aspirar* a algo, proponerse una *finalidad,* un *deseo* —nada de esto lo conozco yo por experiencia propia —dice en *Ecce Homo*—. Nada es más contrario al budismo, al cristianismo *propagandístico.*

Comparados con Zaratustra, Jesús y Buda parecen serviles. Tenían algo que hacer en este mundo, e incluso una tarea abrumadora. No eran más que «sabios», «prudentes», «Salvadores». Zaratustra (Nietzsche) es más: un seductor, que ríe de las tareas que asumió.

Imagínese un amigo de Zaratustra presentándose en un monasterio, rechazado, sentándose en el porche de entrada, esperando su aceptación de la buena voluntad de sus superiores. Y no se trata solamente de ser humilde, de bajar la cabeza y no reirse: el budista, igual que el cristiano, toma en serio lo que empieza —se compromete, *por mucho que lo desee,* ¡a no volver a conocer

mujer alguna! Jesús, Buda, tenían algo que hacer en este mundo: asignaron a sus discípulos una tarea árida y obligatoria.

El discípulo de Zaratustra no aprende, en definitiva, más que a renegar de su maestro: se les dice que le odien y que «deshojen su corona». El peligro de un sectario no es el «vive peligrosamente» del profeta, sino el no tener nada que hacer en este mundo.

Una de dos: o no *crees* en nada de lo que puede hacerse (aunque puedas hacerlo efectivamente, pero *sin fe*) —o no eres el discípulo de Zaratustra, quien no asigna ninguna tarea.

Escucho en el café en que ceno una discusión conyugal. Argumento del dueño del café, el marido (joven y simplón): «me pone mala cara, está enfadada, ¿por qué?» La esposa atiende las mesas, esbozando una sonrisa.

Por doquier triunfa la discordancia de las cosas. Pero, ¿no es esto deseable? E incluso la discordancia —abierta en mí como una llaga— entre K. y yo, la huida sin final que me roba la vida, que me deja infinitamente en el estado de un hombre que cae de un escalón imprevisto, la siento en el fondo, y pese a mi miedo, querida por mí. Cuando K. resbala bajo mis ojos y me opone una mirada ausente, me sucede a veces —dolorosamente— que adivino en mí mismo una ardiente complicidad. Y lo mismo hoy, quizá en vísperas de desastres personales, no puedo desconocer un fondo de deseo, una espera de los sinsabores próximos (independientemente de sus resultados).

Si dispusiese, para expresar mi sentimiento, de los recursos de la música, el resultado sería un estallido, sin duda débil, y a la vez una amplitud blanda y delirante, un movimiento de alegría tan salvaje, y, sin embargo, tan entregada, que no se podría decir ya si me muero o si me río.

V

Súbitamente llega el momento —dificultades, mala suerte y gran excitación frustrada— en el que se acumulan las amenazas de sinsabores: vacilo y, al haberme quedado solo, ya no sé cómo soportar la vida.

O, mejor dicho, sí lo sé: me haré más duro, me reiré de mi desfallecimiento, seguiré mi camino como antes. Pero ahora tengo los nervios a flor de piel y, deshecho por la bebida, me siento desdichado por estar solo y a la espera. Este tormento es insoportable en la medida en que no es efecto de ninguna desgracia y no proviene más que del eclipse de la suerte.

(Suerte frágil y simpre en juego, que me fascina, me agota).

Ahora voy a enderezarme, a seguir mi camino (ya he comenzado). ¡Con la condición de actuar!, escribo mi página con gran cuidado, como si la tarea valiese la pena.

¡Con la condición de actuar!

¡De tener algo que hacer!

En caso contrario, ¿cómo podría endurecerme? ¿Cómo soportaría este vacío, esta sensación de inanidad, de sed que nada puede saciar? Pero, ¿qué otra cosa puedo hacer más que escribir precisamente esto, este libro donde cuento mi chasco (mi desesperación) por no tener nada que hacer en este mundo?

En la sima misma del desfallecimiento (ligero, cierto es), adivino.

Tengo en este mundo una meta, una razón para actuar.
No puede ser definida.

Imagino un camino arduo, jalonado de sinsabores, donde nunca me abandonará el resplandor de mi suerte. Imagino lo inevitable, todos los acontecimientos futuros.

En el desgarramiento o la náusea, en los desfallecimientos en que flaquean las piernas, y hasta el momento de mi muerte, jugaré.

La suerte que me ha correspondido y que, sin cansarse, se renovó, que me precedió cada día

como a un caballero su heraldo,

a la que nada limitó jamás, la que evoqué cuando escribí:

yo como una flecha
brotada de la noche,

esta suerte que me ha atado a quien amo en la fortuna y la adversidad, quiere ser jugada hasta el fin.

Y si sucede que a mi lado alguien la ve, ¡que la juegue!
No es *mi* suerte, es la suya.
Tampoco podrá, lo mismo que yo, capturarla.
No sabrá nada de ella, la jugará.
Pero, ¿quién podría verla sin jugarla?

Tú que me lees, seas quien seas: juega *tu* suerte.

Como yo lo hago, sin prisas, lo mismo que en el instante en que escribo, *te juego.*

Esta suerte no es ni tuya ni mía. Es la suerte de todos los hombres y su luz.

¿Tuvo alguna vez el resplandor que ahora le da la noche?

Nadie, fuera de K. y de M. (y ni siquiera K. y M.), puede saber lo que significan estos versos (o los precedentes):

dados de pájaros solares...

(Son *también*, en otro plano, carentes de sentido).

Juego al borde de un abismo tan hondo que sólo

puede definir su profundidad un sueño, una pesadilla de moribundo.

Pero *jugar* es, en primer lugar, *no tomar en serio*. Y *morir*...

La afirmación particular, al lado del juego, de la suerte, parece vacía e inoportuna.

Es lástima limitar lo que, por esencia, es ilimitado: la suerte, el juego.

Puedo pensar: K. o X. no pueden jugar sin mí (la recíproca es verdadera, yo no podría jugar sin K. o X.). Esto no quiere decir nada definido (más que «jugar su suerte» es «encontrarse»; «encontrarse a sí mismo» es «encontrar la suerte que se era»; la «suerte que se era» no se alcanza sino «jugando»).

¿Y ahora?

Si defino un tipo de hombres digno de ser amado —no quiero que se me tome al pie de la letra.

La definición traiciona el deseo. Apunta a una cumbre inaccesible. La cumbre se hurta a la concepción. Es *lo que es*, nunca *lo que debe ser*. Cuando se la asigna, la cumbre se degrada a la comodidad de un ser, se refiere a su interés. Esto es, en la religión, la salvación —de uno mismo o de los otros.

Dos definiciones de Nietzsche:

1.º «ESTADOS DE ÁNIMO ELEVADOS.—Me parece que la mayor parte de los hombres no cree en general en estados de ánimo elevados a no ser por momentos, a lo sumo por cuartos de hora —exceptuados aquellos pocos que conocen por experiencia una más prolongada duración del sentimiento elevado. Mas ser hombre de un único sentimiento elevado, ser la encarnación de un único y grande estado de ánimo —esto ha sido hasta ahora sólo un sueño y una arrebatadora posibilidad—: la historia no nos proporciona aún ningún ejemplo seguro de ello. A pesar de esto, alguna vez ella podría dar a luz también hombres de este tipo —cuando se haya creado y establecido una gran cantidad de condiciones previas favorables, que ahora ni siquiera el azar más afortunado sería capaz de sacar con su tirada de dados—. Tal vez para esas almas futuras su estado habitual sea eso que ha penetrado tan sólo hasta ahora alguna que otra vez en nuestras almas como excep-

ción percibida con estremecimiento: un movimiento continuo entre arriba y abajo, y el sentimiento de arriba y abajo, un constante subir-como-por-escaleras y, a la vez, descansar-como-sobre-nubes» (LA GAYA CIENCIA, 288).

2.° «El alma que posee la escala más larga y que más profundo puede descender,

el alma más vasta, la que más lejos puede correr y errar y vagar dentro de sí,

la más necesaria, que con placer se precipita en el azar,

el alma que es, y *quiere* hundirse en el devenir, la que tiene, y *quiere* hundirse en el querer y desear,

la que huye de sí misma, que a sí misma se da alcance en los círculos más amplios.

el alma más sabia, a quien más dulcemente habla la necedad,

la que más se ama a sí misma, en la que todas las cosas tienen su corriente y su contracorriente, su flujo y su reflujo» (ZARATUSTRA).

De tales tipos de almas, no sin razón se negará la existencia de hecho.

Diferirían de los místicos en que jugarían y no podrían ser el efecto de una aplicación que especulase sobre el resultado.

No sé lo que significa esta provocación, dirigida a K.
No puedo evitarla, sin embargo.
Es para mí la verdad misma.

—Eres como una parte de mí mismo, un pedazo cortado en carne viva. Si no alcanzas tu propia altura, me siento molesto. En otro sentido, es un alivio, pero si no nos alcanzamos a nosotros mismos es a condición de tener una escala (podemos, debemos apartarnos de nosotros mismos, pero solamente si, en una ocasión, llegamos hasta el final y, sin escatimar nada, nos jugamos). Sé que no hay en el mundo ningún tipo de *obligación*, no puedo, empero, anular en mí el malestar resultante del miedo al juego.

Cualquiera, en último término, es parte de mí mismo.
Afortunadamente, esto no suele ser perceptible.
Pero el amor exacerba esta verdad vívidamente.

No hay nada en mí que no cojee, nada que no arda y no viva —o no muera— de esperanza.

Soy para los que amo una provocación. No puedo soportar verles olvidar la *suerte* que serían *si jugasen.*

Una esperanza *insensata* me eleva.
Veo ante mí una especie de llama, que soy yo, que me abrasa.

«... daño causar quisiera a quienes ilumino».

Sobrevivo —sin poder *hacer nada*— al desgarramiento, siguiendo con los ojos ese resplandor que juega conmigo, se burla de mí.

«Si se conserva un mínimo residuo de superstición, resultaría difícil rechazar la idea de ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero *medium* de fuerzas poderosísimas. El concepto de revelación —en el sentido de que de repente, con indecible seguridad y finura, se deja ver, se deja oir algo, algo que le conmueve y le trastorna a uno en lo más hondo—, describe sencillamente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma —yo no he tenido jamás que elegir—. Un éxtasis cuya enorme tensión se desata a veces en un torrente de lágrimas, un éxtasis en el cual unas veces el paso se precipita involuntariamente y otras se torna lento; un completo estar-fuera-de-sí, con la clarísima conciencia de un sinnúmero de delicados temores y estremecimientos que llegan hasta los dedos de los pies; un abismo de felicidad, en que lo más doloroso y sombrío no actúa como antítesis, sino como algo condicionado, exigido, como un color *necesario* en medio de tal sobreabundancia de luz...» (ECCE HOMO, ed. Alianza, pp. 97-98).

No me imagino ninguna «fuerza poderosísima», ningún poder superior. Veo en toda su sencillez la *suerte,* insoportable, buena, abrasadora...

Y sin la cual los hombres serían *lo que son.*

Lo que en la sombra ante nosotros quiere ser *adivinado:* la llamada embrujadora de un más allá lechoso, la certeza de un lago de delicias.

VI

La interrogación en el desfallecimiento exige respuesta inmediata. Debo vivir y no saber. La interrogación que quería saber (el suplicio) supone alejadas las preocupaciones verdaderas: tiene lugar cuando la vida se halla en suspenso.

Me es fácil ahora ver lo que aparta a cada hombre de lo posible, lo que si se quiere desvía al hombre de sí mismo.

Efectivamente, lo posible no es más que una ocasión —que no puede aprovecharse sin peligro. Otro tanto sería aceptar la vida mate, y mirar como un peligro la verdad de la vida que es la suerte. La suerte es un factor de rivalidad, una impudicia. De aquí el odio a lo sublime, la afirmación del apego a la tierra *ad unguem* y el temor del ridículo (sentimientos raros, con los que se tropieza, que se tiene miedo de tener). La actitud falsa, opaca, subrepticia, cerrada a la inconveniencia e incluso a cualquier manifestación de vida imaginable, que distingue en general a la virilidad (la edad madura, en particular las conversaciones), es, si se la quiere ver así, un terror pánico de la *suerte,* del juego, de lo posible del hombre; de todo lo que en el hombre pretendemos amar, que aceptamos como suerte-que-ya-ha-tocado y rechazamos con el aire falso y cerrado que antes he descrito como suerte-que-se-está-jugando, como desequilibrio, embriaguez, locura.

Así es. Cada hombre se atarea en matar al hombre en él. Vivir, exigir la vida, hacer resonar un ruido de vida, es ir contra el interés. Decir en torno de sí: «miraos, sois sombríos, achatados, vuestra moderación, vuestro deseo de ser apagados, vuestro hastío infinito (aceptado), vuestra falta de orgullo, eso es lo que habéis hecho de lo posible; leéis y admiráis, pero matáis en vosotros, en torno a vosotros, lo que decís amar (no lo amáis más que acaecido y muerto y no cuando os solicita), amáis lo posible *en los libros*, pero yo *leo* en vuestros ojos el odio a la suerte...», hablar así es necio, es ir vanamente a contracorriente, es volver a reiniciar las lamentaciones de los profetas. El amor que pide la suerte —*que quiere ser amada*—, pide también que amemos la impotencia para amarla de lo que ella rechaza.

No odio a Dios en absoluto, en el fondo lo ignoro. Si Dios fuese lo que se ha dicho de El, sería *suerte*. No es menos sucio, en mi opinión, transformar la suerte en Dios que lo sería para un devoto el cambio inverso. Dios no puede ser la *suerte* siéndolo *todo*. *Pero* la suerte que cae, que sin fin se juega, se ignora y se reniega en tanto que caída en suerte —es la guerra misma— no solicita por ello menos ser amada y no ama menos que lo que los devotos imaginaron de Dios. ¿Qué digo?: al lado de las exigencias que ella tiene, las de un Dios son caprichos de niño mimado. La suerte eleva, en efecto, para precipitar desde más alto; la única gracia que en último término podemos esperar es que nos destruya trágicamente en vez de dejarnos morir de alelamiento.

Cuando los falsificadores de la devoción oponen al del Creador el amor de la criatura, oponen la suerte a Dios, lo que acaece (se juega) a la abrumadora totalidad del mundo acaecido.

POR SIEMPRE JAMÁS, EL AMOR DE LA CRIATURA ES EL SIGNO Y LA VÍA DE UN AMOR INFINITAMENTE MÁS VERDADERO, MÁS DESGARRADOR Y MÁS PURO QUE EL AMOR DIVINO (Dios: si se afronta su figura desarrollada, es un simple soporte del mérito, sustitución de una garantía contra el albur).

Al que capta lo que es la suerte, ¡qué sosa le parece

la idea de Dios, y qué turbia, y cómo le corta las alas!

¡Dios, en tanto que todo, favorecido con los atributos de la suerte!, la resbaladiza aberración supone el aplastamiento —intelectual, moral— de la criatura (la criatura es la suerte humana).

VII

Escribo sentado sobre un andén, con los pies en el balasto. Espero. Detesto esperar. Pocas esperanzas de llegar a tiempo. Esta tensión opuesta al deseo de vivir..., ¡qué absurdo!, lo digo de mi sombría evocación de una felicidad en medio de una multitud abatida *que espera* —a la caída del día, entre dos luces—.

Llegué a tiempo. Seis kilómetros a pie de bosque por la noche. Desperté a K. lanzando puñados de piedrecitas a su ventana. Extenuado.

París es pesado, después de los bombardeos. Pero no demasiado. S., cuando nos despedimos, me cuenta una frase de su portera: «Lo que hay que ver, desde luego, en estos tiempos: ¡pensar que se han encontrado cadáveres vivos bajo los escombros!»

De un relato de torturas (*Petit Parisien*, 27-4): «... los ojos sacados, las orejas y las uñas de las manos arrancadas, la cabeza destrozada a estacazos y la lengua cortada con una tenaza...» De niño, la idea del suplicio me hacía imposible la vida. No sé, aún ahora, cómo soportaría... La tierra está en el cielo, y allí gira... La tierra hoy, por todas partes, se cubre de flores —lilas, glicinias, lirios— y la guerra zumba al mismo tiempo: centenares de aviones llenan las noches con un ruido de moscas.

5

La sensualidad no es nada sin el deslizamiento turbio, en el que lo *accesible* —algo viscoso, loco, que habitualmente se escapa— es percibido súbitamente. Ese algo «viscoso» se nos hurta aún, pero, al entreverlo, nuestros corazones laten con esperanzas demenciales: esas mismas esperanzas que, empujándose, apretujándose como en una salida, hacen brotar, finalmente... Un más allá insensato nos desgarra a menudo mientras parecemos lascivos.

Ese «más allá» comienza desde la sensación de *desnudez*. La *desnudez* casta es el límite extremo de lo hebetante. Pero cuando nos despierta al apretarse (de los cuerpos, de las manos, de los labios húmedos) es dulce, animal, *sagrada*.

Y es que una vez desnudo, cada uno de nosotros se abre a más que a él, se abisma en primer lugar en la ausencia de límites animales. Nos abismamos, separando las piernas, abriéndonos, lo más posible, a lo que no somos nosotros, a la existencia impersonal, pantanosa, de la carne.

La comunicación de dos seres que pasa por una pérdida de ellos mismos en el dulce fango que les es común...

Una inmensa extensión de bosque, alturas de apariencia salvaje.

Me falta imaginación. Las carnicerías, los incendios, el horror: esto es, según parece, lo que nos reservan las semanas venideras. Paseándome por el bosque o descubriendo su extensión desde un altozano, no me imagino viéndolo arder: ardería, sin embargo, como paja.

He visto hoy, desde muy lejos, la humareda de un incendio por el lado de A.

Entre tanto, estos últimos días figuran entre los mejores de mi vida. ¡Cuántas flores por todos lados! ¡Qué bella es la luz y cuán locamente alto, al sol, el follaje de los robles!

La soberanía del deseo, de la angustia, es la idea más difícil de entender. El deseo, en efecto, se disimula. Y naturalmente, la angustia se calla (no afirma nada). Desde el punto de vista de la soberanía vulgar, la angustia y el deseo parecen peligros. Desde el punto de vista de la angustia, del deseo, ¿para qué sirve la soberanía?

¿Qué significa, además, la soberanía que no reina,

desconocida por todos, ante el ser y empero ocultándose, sin nada que no sea ridículo o inconfesable?

Me represento, sin embargo, la *autonomía* de los momentos de desdicha o de alegría (de éxtasis o de placer físico) como la menos discutible. La voluptuosidad sexual (que se oculta y se presta a la risa) atañe a lo esencial de la *majestad*. Igualmente la desesperación.

Pero el desesperado, el voluptuoso, no *conocen* su majestad. Y si la conociesen, la perderían. La *autonomía* humana necesariamente se escabulle (al afirmarse, se esclaviza). La soberanía verdadera es un darse la muerte, una «ejecución» tan concienzuda de sí misma que no puede, en ningún instante, plantearse la cuestión de esa ejecución.

Precisa una mujer más *virtud* para decir: «*No men around here. I'll go and find one*», que para rehusarse a la tentación.

Si se ha bebido, se fluye uno en otro naturalmente. La parsimonia es entonces un vicio, una exhibición de pobreza (de resecamiento). Si no fuera por el poder que tienen los hombres de ensombrecer, de envenenar las cosas por todos lados —de ser rancios y biliosos, sosos y mezquinos—, ¿qué excusa tendría la prudencia femenina? El trabajo, la preocupación, un amor inmenso..., lo mejor y lo peor.

Día soleado, casi de verano. El sol, el calor se bastan. Las flores se abren, los cuerpos...

La debilidad de Nietzsche: critica en nombre de un valor *móvil*, del que no ha podido captar, evidentemente, el origen y el fin.

Captar una posibilidad aislada, con un fin particular, que no es fin más que para ella misma, ¿no es, en el fondo, jugar?

Puede entonces que el interés de la operación esté en el juego, no en el fin elegido.

¿Y si faltase el fin estrecho?, no por ello dejaría el juego de ordenar los valores.

Los aspectos *superhombre* o Borgia son limitados, vanamente *definidos*, frente a posibilidades que tienen su esencia en una superación de sí mismas.

(Esto nada quita al empujón, al ventarrón, que derriba las antiguas suficiencias.)

Esta tarde, físicamente acabado, moralmente extraño, exasperado. Siempre a la espera... No era el instante, sin duda, de plantear la pregunta. Pero, ¿qué hacer? La fatiga y el enervamiento, a mi pesar, me ponen en tela de juicio e incluso, en el estado de suspensión actual, acaban de ponerlo *todo* en tela de juicio. Temo solamente no poder, en tales condiciones, ir hasta el límite de una posibilidad lejana. ¿Qué significa un desfallecimiento —fácil de superar, por otro lado—?, abortaría en todos sentidos, si cargase a cuenta de mi flaqueza un resultado huidizo.

Me encarnizo —y la calma, finalmente, vuelve— un sentimiento de dominar y de no ser un juguete más que en concordancia con el juego.

¿Ir hasta el final?; no puedo ahora sino avanzar al azar. Hace un instante, sobre la carretera, en una alameda de castaños, las llamas del sinsentido abrían los límites del cielo... Pero me es necesario responder a preguntas perentorias. *¿Qué hacer?* ¿Cómo poner en conexión con mis fines una actividad que ya no vacile? ¿De este modo llevar al vacío un ser lleno?

A la pura exultación del otro día sucede una inquietud inmediata. Nada inesperado. Roto de nuevo por la espera.

He dado hace un momento, junto con K., un repaso a todas las cosas. Acabábamos durante un instante —¡tan corto!— de ser felices. La posibilidad de un vacío infinito me obsesiona, conciencia de una inexorable situación, de un porvenir sin salida (ahora no hablo de sucesos actuales).

¿Otras situaciones más gravosas? ¿Antaño?

No es seguro.

Hoy todo está desnudo.

Lo que se apoya en un artificio está perdido.

La noche en la que entramos no solamente es la noche oscura de Juan de la Cruz, ni el universo vacío sin Dios auxiliador; es la noche del hambre real, del frío que hará en los cuartos, y la de los ojos arrancados en los locales de policía.

Esta coincidencia de tres desesperaciones diferentes

vale la pena de ser afrontada. Mis preocupaciones sobre un más allá de la suerte me parecen sin derechos frente a las necesidades de la multitud, sé que no existe recurso y que los fantasmas del deseo acrecientan finalmente el dolor.

¿Cómo, en tales condiciones, justificar el mundo? O mejor: ¿cómo justificar*me?*, ¿cómo *querer ser?*

Se precisa una fuerza poco común, pero, si yo no dispusiese ya de esta fuerza, no habría captado esta situación en su desnudez.

Lo que me hace ir hasta el fondo. Mis angustias cotidianas.

La dulzura o, mejor, la delicia de mi vida.

Constantes alarmas, concernientes a mi vida personal, inevitables para mí, tanto más grandes cuanto la delicia es grande.

El valor que toma la delicia en el momento en que, por todas partes, aparece lo imposible.

El hecho de que, a la menor debilidad, todo me falta al mismo tiempo.

El entusiasmo con el que escribo me recuerda el *Dos de Mayo* de Goya. No bromeo. Ese cuadro tiene poco que ver con la noche: es fulgurante. Mi felicidad actual es sólida. Siento una fuerza a prueba de lo peor. Me río de unos y de otros.

En caso contrario, yo caería, sin nada a lo que agarrarme, en un vacío definitivo.

El vacío es tentador, pero *¿qué hacer* en el vacío?

Convertirse en una cosa inservible, en un arma de un modelo antiguo. Sucumbir al asco de sí mismo.

Sin mi felicidad —sin fulgurar— caigo. Yo soy suerte, luz, aquello que, suavemente, hace que retroceda lo inevitable.

¿O si no?

El sujeto de sufrimientos infinitos, hueros de sentido.

Por esta razón, sufriría doblemente por la pérdida de K. La cual no afectaría en mí solamente la pasión, sino también el carácter (la esencia).

Me despierto angustiado por mi torpor de ayer. Todo olvido deprime: el mío significa fatiga. ¿La fatiga en las

condiciones anormales en que vivo? ¿La fatiga vecina de la desesperación? El entusiasmo mismo linda con la desesperación.

Esta angustia es superficial. La constancia es más fuerte. El hecho de haber expresado mi determinación la vuelve tangible: es la misma esta mañana que ayer. La pasión está, en cierto sentido, en segundo plano. O, más bien, se transforma en decisión. La pasión que absorbe la vida la degrada. Juega *todo,* la vida entera, en una apuesta parcial. La pasión pura es comparable a las orquestas de mujeres sin hombres: un elemento falta y se produce el vacío. El juego que yo imagino, por el contrario, es el más completo: nada hay en él que no se ponga en tela de juicio, la vida de todos los seres y el futuro del mundo inteligible. Incluso el vacío afrontado en la pérdida sería, en tal caso, la respuesta esperada al deseo infinito, la ocurrencia de una muerte infinita, un vacío tan grande que desanima hasta la desesperación.

De lo que hoy se trata no es de la desaparición del carácter fuerte (lúcido, cínico). Sino solamente de la unión de ese carácter y la totalidad del ser: en los puntos extremos de la inteligencia y de la experiencia de lo posible.

En cada dominio es necesario considerar:

1.º Una media accesible en general o para una masa determinada: así, el nivel de vida medio, el rendimiento medio;

2.º El punto extremo, el *récord,* la cumbre.

Humanamente, de estas dos consideraciones opuestas, ninguna puede ser eliminada. El punto de vista de la masa cuenta necesariamente para el individuo, lo mismo que el del individuo para la masa.

Si se niega uno de estos puntos de vista, es provisionalmente, en condiciones definidas.

Estas consideraciones son claras en lo que atañe a dominios particulares (los ejercicios físicos, la inteligencia, la cultura, las capacidades técnicas...). Lo son menos si se trata de la vida en general. De lo que es posible alcanzar en ella o, si se quiere, del modo de existencia que merece ser amado (buscado, preconizado). Sin hablar de las diferencias de opinión, una dificultad última se eleva por el hecho de que el modo de existencia considerado

difiere *cualitativamente* —y no sólo cuantitativamente—, según que se considere la medianía o el punto extremo. Existen de hecho dos clases de *extremos:* el que desde fuera parece extremo a la medianía; el que parece extremo a quien hace él mismo la experiencia de las situaciones extremas.

Aquí tampoco nadie puede, *humanamente,* suprimir uno u otro de los puntos de vista.

Pero si la medianía que elimina el punto de vista del extremo puro es justiciable, no ocurre lo mismo con el extremo que niega la existencia y el derecho de un punto de vista medio.

Iré más lejos.

El extremo no puede ser alcanzado si se imagina a la masa *obligada* a reconocerlo como tal (¡Rimbaud se imaginaba a la muchedumbre disminuida por el hecho de que ignora, desconoce a Rimbaud!).

Pero:

no hay tampoco extremo sin reconocimiento —por parte de los otros hombres (si no es el extremo *de los otros:* me refiero al principio hegeliano del *Anerkennen).* La posibilidad de ser reconocido por una minoría significativa (Nietzsche) se sitúa ya en la noche. Hacia la cual, finalmente, todo extremo se dirige.

Sólo la suerte al fin reserva una posibilidad desarmante.

VIII

De la multitud de dificultades de la vida se desprende una *posibilidad* infinita: ¡atribuimos a las que nos detienen el sentimiento de imposible que nos domina!

Si, creemos, la existencia es intolerable, es porque un mal preciso la tuerce.

Y nosotros luchamos contra ese mal.

Lo *imposible* es apartado si la lucha es *posible.*

Si aspiramos a la cumbre, no podemos darla por alcanzada.

Experimento, por el contrario, la necesidad de decir, ¿trágicamente? quizá...:

—La impotencia de Nietzsche es inapelable.

Si la *posibilidad* se nos da en la suerte —no recibida desde fuera, sino la que *nosotros somos,* jugando y *esforzándonos* hasta el fin, no hay nada evidentemente de lo que podamos decir: «será posible así». No será *posible,* sino *jugado.* Y la suerte, el juego, suponen lo *imposible* en el fondo.

La tragedia de Nietzsche es la de la noche, que nace de un exceso de luz.

Los ojos audaces, abiertos como un vuelo de águila..., el sol de la inmoralidad, la fulguración de la maldad le cegaron.

Es un hombre deslumbrado quien habla.

Lo más difícil.
Tocar lo más bajo.
Donde toda cosa tirada al suelo está rota. Uno mismo con la nariz en el vómito.
Levantarse sin vergüenza: a la altura de la amistad.

Donde fracasan la fuerza y la tensión de la voluntad, la suerte ríe (—es decir, ¿yo qué sé?—, ¿un justo sentimiento de lo posible, acuerdo que el azar preestablece?) y levanta inocentemente el dedo...

Eso me parece extraño, finalmente.
Voy yo mismo al punto más sombrío.
Donde todo me parece perdido.
Contra toda apariencia· ¡elevado por una sensación de suerte!
Sería una comedia impotente, si yo no estuviese roído por la angustia.

Lo que más pesa.
Confesar la derrota y el error deslumbrado, la impotencia de Nietzsche.
Pájaro abrasado por la luz. Hedor de plumón chamuscado.

La cabeza humana es débil y desvaría.
No puede evitarlo.
Así es. Esperemos del amor la solución de sufrimientos *infinitos*. Pero ¿qué otra cosa hacer? La angustia en nosotros es infinita y amamos. Nos es preciso cómicamente acostar al ser amado en ese lecho de Procusto: ¡una angustia *infinita!*

La única vía rigurosa, honrada.
No tener *ninguna* exigencia finita. No admitir límite en ningún sentido.
Ni siquiera en dirección a lo infinito. Exigir de un ser: lo que es o lo que será. *No saber nada,* excepto la fascinación. No detenerse nunca en los límites aparentes.

IX

Nos bebimos ayer noche dos botellas de vino (K. y yo). Noche hechicera de claro de luna y de tempestad. El bosque nocturno, a lo largo de la carretera claros de luna entre los árboles y, sobre el talud, manchitas fosforescentes (a la luz de una cerilla, fragmentos de ramas carcomidas habitados por luciérnagas). No he conocido felicidad más pura, más salvaje, más sombría. Sensación de avanzar hasta muy lejos; de avanzar en lo imposible. Un imposible encantado. Como si, en esta noche, estuviésemos perdidos.

A la vuelta, solo, subí a la cumbre de las rocas.

La idea de la ausencia de necesidad del mundo de los objetos, de la adecuación del éxtasis a ese mundo (y no del éxtasis a Dios o del objeto a la necesidad matemática), se me apareció por vez primera —me elevó del suelo.

En lo alto de las rocas me quité las ropas en medio de un viento violento (hacía calor: yo no llevaba más que una camisa y un pantalón). El viento despedazaba las nubes que se deformaban bajo la luna. El inmenso bosque bajo la luz lunar. Me volví en dirección a... con la esperanza de... (ningún interés en estar desnudo: me volví a poner las ropas). Los seres (un ser amado, yo mismo) se perdían lentamente en la muerte, semejantes a las nubes que el tiempo deshace: *nunca más*... Yo *amaba* el rostro de K. Como las nubes que el viento deshace:

entré sin un grito en un éxtasis reducido a un punto muerto y tanto más límpido por ello.

Noche hechicera semejante a pocas noches que haya conocido.

La horrible noche de Trento (los viejos eran hermosos, bailaban como dioses —una tormenta desencadenada vista desde un cuarto donde el infierno...— la ventana daba sobre el *Duomo* y los palacios de la plaza).

Por la noche, la pequeña plaza de V., en lo alto de la colina, se parecía, *para mí*, a la plaza de Trento.

Noches de V., igualmente hechiceras, una de ellas de agonía.

La decisión que sella un poema sobre los dados, escrito en V., se refiere a Trento.

Esta noche en el bosque no es menos decisiva.

La suerte, una serie inusitada de suertes, me acompañaba desde hace diez años. Desgarrando mi vida, arruinándola, llevándola al borde del abismo. Algunas suertes hacen rizar el rizo: un poco más de angustia y la suerte se convertiría en su contrario.

X

Me he enterado del desembarco. La noticia no ha prendido en mí. Se insinúa lentamente.

He recuperado mi habitación.
Himno a la vida.

Ayer hubiera querido reírme.
Dolor de muelas (que ya ha pasado, según parece).
Aún esta mañana, fatiga, la cabeza hueca, residuo de fiebre. Sensación de impotencia. Temor de no tener más noticias.
Estoy tranquilo, vacío. La esperanza de grandes sucesos me equilibra.
Desamparado sin embargo en mi soledad. Resignado. Indiferencia acerca de mi vida personal.
Hace diez días, por el contrario, tuve al volver de París la sorpresa... ¡Llego a desear, egoístamente, una estabilidad por cierto tiempo! Pero no. Imposible hoy pensar en el descanso —por otro lado probable.

Ruido de bombas lejanas (que ha llegado a ser banal). Condenado a doce días de soledad, sin amigos, sin expansión posible, obligado a permanecer deprimido en mi habitación: dejándome roer por la angustia.
¿Proseguir? ¿Reencontrar la vida? Mi vergüenza de la angustia se une a la idea de suerte. A decir verdad, po-

der proseguir en las *condiciones presentes* se debería tan sólo a una auténtica suerte, al pleno «estado de gracia» que es la suerte.

Amar una mujer (o cualquier otra pasión) es para un hombre el único medio de no ser Dios. El sacerdote, engalanado con arbitrarios aderezos, tampoco es Dios: algo en él vomita la lógica, la *necesidad* de Dios. Un oficial, un botones, etc., se subordinan a lo arbitrario.

Sufro: me pueden quitar, mañana, la felicidad. Lo que podría quedarme de vida me parece vacía (vacía, verdaderamente vacía). ¿Intentar llenar ese vacío? ¿Con otra mujer? Náuseas. ¿Una tarea humana? ¡Yo sería Dios! O, al menos, intentaría serlo. Suele decirse a quien acaba de perder lo que amaba que trabaje: que se someta a tal realidad dada y viva para ella (para el interés que te tome en ella). ¿Y si esta realidad parece vacía?

Nunca había sentido tan claramente —llego tras de tantos excesos realmente al límite de lo posible— que me es necesario amar lo que es por esencia perecedero y vivir a merced de su pérdida.

Tengo la sensación de exigencias morales profundas.

Hoy sufro duramente al saber que no hay medio de ser Dios sin fallarme a mí mismo.

Todavía once días de soledad... (si nada malo ocurre). Comencé ayer por la tarde un razonamiento que interrumpo para subrayar su intención: ¡la luz de la que vivo me falta y, desesperadamente, trabajo, buscando la unidad del hombre y del mundo! ¡Sobre los planos coordinados del saber, de una acción política y de una contemplación ilimitada!

Debo rendirme a esta verdad: que una vida implica un más allá de la luz, de la suerte amada.

Mi locura —o más bien mi sabiduría extrema— me plantean sin embargo esto: que tal más allá de la suerte, aunque debiese serme un sostén cuando mi suerte inmediata —el ser amado— me falte, tiene él mismo el carácter de la suerte.

Solemos negar este carácter. No podemos hacer sino negarlo, a la búsqueda de un suelo, de un fundamento estable que permita soportar el albur, reducido a un papel secundario. Buscamos ese más allá principalmente cuando sufrimos. De ahí vienen las tonterías del cristianismo (en

el que la *bondieuserie*[10] está dada desde un principio). De ahí la necesidad de una reducción a la razón, de la infinita confianza dada a sistemas que eliminan la suerte (la razón pura es en sí misma reductible a la necesidad de eliminar la suerte, en lo que culminan, según parece, las teorías de la probabilidad).

Extremada fatiga.

Mi vida ya no es ese surtidor —sin el cual aparece el sinsentido.

Dificultad fundamental: siendo el surtidor necesario a la suerte, falta la luz (la suerte) del que el surtidor dependía...

El elemento irreductible está dado en el surtidor que no esperó a la ocurrencia de la luz y la provocó. El surtidor —en sí mismo aleatorio— definió la esencia y el comienzo de la suerte. La suerte se definió por relación al deseo, el cual también desespera o surge.

Sirviéndome de ficciones, dramatizo el ser: desgarro su soledad y, en el desgarramiento, comunico.

Por otra parte, la mala suerte no es visible —humanamente— más que dramatizada. De la mala suerte, el drama acentúa el elemento de suerte, que persiste en o procede de ella. La esencia del héroe del drama es el surtidor —el ascenso a la suerte (una situación dramática pide antes de la caída la elevación)...

Suspendo una vez más un razonamiento comenzado. Método desordenado. He bebido —en el café del Toro— demasiados aperitivos. Un viejo, vecino mío, muge dulcemente como una mosca. Una familia, reunida en torno a la niña de primera comunión, bebe unas cañas. Unos militares alemanes pasan rapidamente por la calle. Una chica sentada entre dos obreros (—Podréis meterme mano los dos). El viejo continúa mugiendo (es discreto). El sol, las nubes. Las mujeres vestidas son como un día gris. El sol desnudo bajo las nubes.

Exasperación. Deprimido, después excitado.

Volver a encontrar la calma. Un poco de firmeza basta.

Mi método o, mejor, mi ausencia de método es mi vida.

---

[10] Término con el que se designa en francés la beatería gazmoña. (N. del T.)

Cada vez en menos ocasiones interrogo para conocer. Me río de eso y vivo, interrogo para vivir. Llevo a cabo mi investigación mientras vivo una prueba relativamente dura, a la medida angustiosa de mis nervios. En el punto en que estoy ya no hay escapatorias. Solo conmigo mismo, las salidas de antaño (el placer y la excitación) me faltan. Debo dominarme, a falta de otra salida.

¿Dominarme? ¡Cosa fácil!

Pero el hombre dueño de sí que puedo llegar a ser, no me gusta.

Cuando me deslizo hacia la dureza, vuelvo pronto a la amistad conmigo mismo, a la suavidad: de aquí la necesidad de infinitas oportunidades.

En este punto no puedo sino buscar la suerte, intentar capturarla *riendo*.

Jugar, buscar la suerte, exige paciencia, amor, completo abandono.

Mi verdadero tiempo de reclusión —diez días todavía me quedan por pasar encerrado en este cuarto— comienza esta mañana (salí ayer y anteayer).

Ayer, unos chicos corrieron detrás el uno del tranvía y el otro del coche. ¿Qué son las cosas en el cerebro del niño? Iguales que en el mío. La diferencia fundamental es la decisión, que se apoya en mí (yo no puedo apoyarme en otros). Heme aquí, *yo:* despertándome al salir de la larga infancia humana en la que, respecto a todas las cosas, los hombres se apoyaron inacabablemente los unos en los otros. Pero esta aurora del saber, de la plena posesión de sí, no es en el fondo más que la noche, la impotencia.

Una frasecita: «¿podría ser libertad sin impotencia?» es el signo excedente de la suerte.

Una actividad que no tiene por objeto más que cosas enteramente mensurables es potente, pero servil. La libertad proviene del albur. Si ajustamos la cantidad de energía producida a la cantidad necesaria para producirla, la potencia humana no dejaría nada que desear en el respecto de que bastaría y representaría la satisfacción de las *necesidades*. En contrapartida, este ajuste tendría un carácter de coacción: la atribución de energía a los di-

ferentes sectores de la producción estaría fijada de una vez por todas. Pero si la suma producida es superior a la necesaria, una actividad impotente tiene por objeto una producción *desmesurada*.

Estaba yo esta mañana resignado a la espera.
Sin ninguna sacudida, suavemente, me decidí...
Era poco razonable, evidentemente. Partí sin embargo, sostenido por una sensación de suerte.
La suerte solicitada me respondió. Mucho más allá de mi esperanza.

El horizonte se aclara (sigue sombrío).
La espera se reduce de diez días a seis.
El juego marcha: puede que hoy haya sabido yo jugar.

La angustia me acosa y me roe.
La angustia ahí, suspendida sobre profundas posibilidades... me izó a la cumbre de mí mismo y veo: el fondo de las cosas abierto.

Como una llamada a la puerta, odiosa, aquí está la angustia.
Signo de juego, signo de suerte.
Con una voz demente, me invita.
¡Broto impetuosamente y llamaradas brotan ante mí!

Me es forzoso admitirlo: ¿mi vida, en las presentes condiciones? Una pesadilla, un suplicio moral.

Es algo desdeñable: ¡evidentemente!
Inacabablemente nos «nadificamos»; el pensamiento, la vida, caen disipándose en un vacío.
Llamar Dios a tal vacío —¡a eso tendí una vez! ¡A eso tendió mi pensamiento!
¿Qué hacer en la prisión de un cuerpo humano, sino evocar la extensión que comienza más allá de sus muros?

Mi vida es extraña, agotadora y, esta noche, abatida.
He pasado una hora de espera suponiendo lo peor.
Después la suerte por fin. Pero mi situación permanece inextricable.

Abro, a medianoche, mi ventana sobre una calle negra,

un cielo negro: esta calle y este cielo, estas tinieblas son límpidas.

Alcanzo, más allá de la oscuridad, un no sé qué puro, risueño, libre sin esfuerzo.

La vida vuelve a empezar.

Mazazo jovial y familiar en la cabeza.

Atontado, me dejo llevar por la corriente.

K. me cuenta que el 3, bebida, buscó la llave de un aljibe, obstinadamente, pero en vano; se encontró, hacia las cuatro de la madrugada, tumbada en el bosque y mojada.

Hoy he aguantado mal el alcohol.

Me gustaría (pero todo me invita a ello) dar a mi vida un curso decidido, regocijado. Que exigiese de ella una dulzura de milagro, la limpidez del aire de las cumbres. Que transfigurase las cosas en torno a mí. Regocijado, me imagino un acuerdo con K.: la alegría, el vacío incluso (y sin meta), trasparente, a la altura del imposible.

Exigir más, actuar, emplazar a la suerte: ésta responde al surgimiento del deseo.

La acción sin fin estricto, ilimitada, que busca la suerte más allá de los fines, como una superación de la voluntad: ejercicio de una actividad *libre*.

Volviendo sobre el curso de mi vida.

Me veo aproximándome lentamente a un límite.

Con la angustia acechándome por todos lados, bailo sobre la cuerda floja y, escudriñando el cielo, distingo una estrella: minúscula, brilla con un ligero fulgor y consume la angustia —que me acecha por todos lados.

Poseo un *sortilegio*, un poder infinito.

He dudado esta mañana de mi suerte.

Durante un largo momento —de interminable espera— imaginando que todo estaba perdido (en ese momento, era lógico).

Tuve este razonamiento: «Mi vida es el salto, el ímpetu cuya fuerza es la suerte. Si la suerte, en el plano en que esta vida se juega ahora, me falta, yo me hundo. Nada soy, excepto ese hombre emplazado a la suerte, a quien yo prestaba el poder de hacer tal cosa. Al sobrevenir la

desdicha, la mala suerte, la suerte que me daba el impulso se revela como una añagaza. Vivía yo creyendo tener sobre ella un poder incantatorio: era falso.» Y gemí hasta el fin: «Mi ligereza, mi victoria risueña sobre la angustia eran falsas. El deseo y la voluntad de actuar, los he jugado —no pude elegir el juego— sobre mi suerte: hoy, la mala suerte responde. Odio las ideas a las que la vida abandona, cuando tales ideas conceden valor primordial a la suerte...»

En ese momento, estaba yo fatal: una desesperación particular sólo añadía a mi depresión un poco de amargura (cómica). Esperaba bajo la lluvia desde hacía una hora. Nada más deprimente que una espera a la que responde el vacío de una alameda.

Con K. andando a mi lado, hablándome, aún perduraba la sensación de desdicha. K. estaba ahí: yo era un necio. Su venida no era verosímil y me costaba pensar: mi suerte vive...

La angustia en mí refuta lo posible.

Opone al deseo oscuro un oscuro imposible.

En ese momento la suerte, su posibilidad, refuta en mí la angustia.

La angustia dice: «imposible»: lo imposible permanece *a merced de la suerte.*

La suerte se define por el deseo, sin embargo toda respuesta al deseo no es suerte.

Sólo la angustia define completamente a la suerte: suerte es lo que la angustia ha tenido en mí por imposible.

La angustia es refutación de la suerte.

Pero capto la angustia merced a la suerte, que refuta, y sólo ella puede hacerlo, el derecho que tiene la angustia a definirnos.

Tras el desgarramiento de esta mañana, mis nervios de nuevo, ahora, puestos a prueba.

La espera interminable y el juego, quizá alegre e inclinado sobre lo peor, que agota los nervios, después una interrupción que acaba de desquiciarlos... Necesito gritar un largo gemido: ¡esta oda a la vida, a su trasparencia de cristal!

No sé si K., a su pesar, me procura esta inestabilidad. El desorden en que ella me mantiene proviene en apariencia de su naturaleza.

Se dice: «en lugar de Dios, está lo imposible —y no Dios». Añadir: «lo imposible *a merced de la suerte*».

¿Por qué me quejaría yo de K.?

La suerte es inagotablemente refutada, inagotablemente puesta en juego.

Si hubiera decidido encarnar la suerte *ad unguem*, K. no hubiera podio hacerlo mejor: apareciendo, pero al tiempo que la angustia... desapareciendo tan súbitamente como la angustia... Como ella si no pudiese suceder más que a la noche, como si sólo la noche pudiera sucederla. Pero en cada ocasión sin reparar en ello, como conviene tratándose de la suerte.

«En lugar de Dios, la suerte», es la naturaleza que ha acaecido, pero no de una vez por todas. Superándose a sí misma en ocurrencias infinitas, excluyendo los límites posibles. En esta representación infinita, sin duda la más audaz y la más demente que el hombre haya intentado, la idea de Dios es el envoltorio de una bomba en explosión: ¡miseria e impotencia divinas opuestas a la suerte humana!

Dios es un remedio aplicado a la angustia: pero no curar la angustia.

Más allá de la angustia, la suerte, suspendida de la angustia, definida por ella.

Sin la angustia —la extrema angustia— no se podría ni siquiera vislumbrar la suerte.

«Dios, si hubiese Dios, no podría, por simple conveniencia, revelarse al mundo más que bajo una forma humana» (1885: *Voluntad de Poder,* II).

Ser hombre: tener enfrente lo imposible, el muro... que sólo una suerte...

K. estaba esta mañana deprimida, tras una noche de angustia irrazonada, de insomnio, angustiosa ella también y, como se oyesen numerosos aviones, presa de ligeros temblores. Quebradiza, bajo su apariencia de brío, de alborozo, de desgarro. Siento tal ansiedad habitualmente que esa desdicha irrazonada se me escapa. Adivinando mi

miseria y las dificultades, las barrancas por las que avanzo, reía *de buena gana* conmigo. Me asombró advertir en ella, contra la apariencia, una amiga, como una hermana... Si así no fuera, empero, seríamos extraños el uno para el otro.

Junio-julio 1944

EL TIEMPO

Voluntad y ola.—*¡Con qué avidez se aproxima esa ola, como si de lo que se tratase fuera de alcanzar algo! ¡Con qué terrorífica prisa penetra arrastrándose en los más íntimos rincones de las cavidades rocosas! Parece querer anticiparse a alguien, parece que hay allí algo escondido, lo cual posee valor, un elevado valor. Y ahora vuelve hacia atrás, algo más lentamente, completamente blanca todavía de excitación —¿está desilusionada? ¿Ha encontrado lo que buscaba? ¿Se finge desilusionada?— Pero ya se aproxima otra ola, más ávida y más salvaje aún que la primera, y también su alma parece estar llena de secretos y de ansias de excavar tesoros. Así viven las olas —¡así vivimos nosotros, los volentes!—, no digo más.*

¿Cómo? ¿Desconfiáis de mí? ¿Os irritáis conmigo, hermosos monstruos? ¿Teméis que yo traicione del todo vuestro secreto? ¡Bien! Irritaos conmigo, alzad vuestros verdes y peligrosos cuerpos todo lo alto que sea posible, formad un muro entre mí y el sol —¡como ahora!— En verdad, del mundo no queda ya más que verde crepúsculo y verdes rayos. Agitaos como queráis, petulantes, rugid de placer y maldad —o hundíos de nuevo, arrojad vuestras esmeraldas a la profundidad más honda, tended sobre ellos vuestra infinita y blanca cabellera de hervor y espuma —para mí todo está bien, pues todo lo está también para vosotros, y yo os estoy tan agradecido por todo: ¡cómo voy a traicionaros a vosotros! Pues —¡atended!— ¡yo os conozco a vosotros y a vuestro secreto, yo conozco vuestra estirpe! ¡Vosotros y yo, nosotros somos, en efecto, de una misma estirpe! —¡Vosotros y yo, nosotros tenemos, en efecto, un mismo secreto!

GAYA CIENCIA, 310

I

En el café, ayer, después de cenar, chicas y chicos bailaron al son del acordeón.

Un acordeonista tenía una cabeza —minúscula y bonita— de patito Duglas: muy alegremente, con un aire inmenso, animal, inepto, cantaba.

Me gustó: hubiera querido ser yo también estúpido, tener ojos de pájaro. Mi sueño: aligerándome la cabeza al escribir, como quien se aligera el vientre... llegar a vaciarme, como un intérprete de música. ¿Lo habría logrado? ¡Ni hablar! ¡En medio de las chicas —jóvenes y vivas y bonitas— mi peso (mi corazón) es como la ligereza del jugador *infinito!* Ofrezco vino a la compañía y la patrona anuncia: « ¡de parte de un espectador! »

Uno de mis amigos —de carácter blando, como a mí me gusta, blandura provista de una firmeza que rechaza un orden de cosas cómico— se encontraba en mayo de 1940 en Dunkerque. Se le ocupó —por espacio de días— en vaciar los bolsillos de los muertos (operación realizada con vistas a llegar a los suyos). Llegó su turno de embarcar: finalmente, el barco escapo, mi amigo alcanzó la costa inglesa: a poca distancia de Dunkerque, en Folkstone, unos jugadores de tenis vestidos de blanco evolucionaban en las pistas.

Igualmente, el día 6 de junio, día del desembarco, vi en la plaza a unos feriantes que instalaban un tiovivo.

Un poco más tarde, en el mismo sitio, el cielo claro se pobló con un torbellino de avioncitos americanos. Rayados de negro y blanco, girando a ras de los techos. Ametrallando las carreteras y la vía férrea. Yo tenía el corazón en un puño, y aquello era maravilloso.

Muy aleatorio (escrito al azar y como jugando):
Que el tiempo sea lo mismo que el ser, el ser lo mismo que la suerte... que el tiempo.
Significa que:
Si hay ser-tiempo, el tiempo encierra el ser en la incidencia de la suerte, *individualmente*. Las posibilidades se reparten y se oponen.
Sin *individuos*, es decir, sin reparto de los posibles, no podría haber tiempo.
El tiempo es lo mismo que el deseo.
El deseo tiene por objeto: que el tiempo no sea.
El tiempo es el deseo de que el tiempo no sea.
El deseo tiene por objeto: una supresión de los individuos (de los *otros);* para cada individuo, cada sujeto del deseo, eso quiere decir una reducción de los otros a sí mismo (ser el todo).
Querer ser el todo —o Dios— es querer suprimir el tiempo, suprimir la suerte (el albur).
No quererlo es querer el tiempo, querer la suerte.
Querer la suerte es el *amor fati.*
Amor fati significa querer la suerte, diferir de lo que ya era.
Ganar lo desconocido y jugar.
Jugar, para el *uno,* es arriesgarse a perder o a ganar. Para el conjunto es superar lo dado, ir más allá.
Jugar es, es definitiva, traer al ser lo que no era (en eso el tiempo es historia).

Retener en la unión de los cuerpos —en el caso del placer exhaustivo— un momento en suspenso de exaltación, de íntima sorpresa y de excesiva pureza. El ser, en ese momento, se eleva por encima de sí mismo, como un pájaro perseguido se elevaría flechado a la profundidad del cielo. Pero en el mismo momento en que se aniquila, goza de su aniquilamiento y domina desde esa altura todas las cosas, con un sentimiento de extrañeza. El placer exhaustivo se anula y da paso a esa elevación aniquiladora en el seno de la luz plena. O, mejor, el placer, cesando

de ser una respuesta al deseo de ser, superando este deseo excesivamente, supera juntamente al ser y le sustituye por un deslizamiento —forma de ser en suspenso, radiante, excesiva, unida al sentimiento de estar desnudo y de penetrar la desnudez abierta del otro. Tal estado supone la desnudez lograda, absolutamente lograda, por medio de contactos ingenuos, hábiles al mismo tiempo: la habilidad que aquí se considera no es ni la de las manos ni la de los cuerpos. Quiere el conocimiento íntimo de la desnudez —de una herida de los seres físicos— de la que cada nuevo contacto ahonda la abertura.

Imagen gratuita de K., trapecista de music-hall. Tal imagen le gusta por un equilibrio lógico, y de acuerdo con ella nos reímos, *la veo* bajo las vivas luces, vestida de lentejuelas de oro y *suspendida.*

Un joven ciclista en el bosque, vestido con una esclavina de loden: canta a pocos pasos de mí. Su voz es grave y, en su exuberancia, balancea su cabeza redonda y ensortijada, de la que he advertido al pasar los labios carnosos. El cielo está gris, el bosque me parece severo, las cosas son hoy frías. Un ruido largo, obsesivo, de bombarderos, sucede al canto del joven; pero el sol, un poco más lejos, atraviesa la carretera (escribo de pie sobre un talud). El ruido sordo es más fuerte que nunca: le sigue un estrépito de bombas o de D.C.A. A pocos kilómetros, parece. Dos minutos apenas y todo ha acabado; el vacío vuelve a comenzar y más gris, más turbio que nunca.

Mi debilidad me inquieta.

En cualquier momento, la angustia entra, aprieta, y bajo su presión de torno me ahogo e intento huir. Imposible. No puedo de ninguna manera admitir lo que es, lo que debo sufrir a mi pesar, lo que me clava.

Mi angustia se ve doblada por otra, y somos dos, los perseguidos por un cazador inexistente.

¿Inexistente?

Pesadas figuras de neurosis nos acosan.

Anunciadoras, por otra parte, de otras no menos pesadas, pero verdaderas.

Leyendo un estudio sobre Descartes debo releer tres o cuatro veces el mismo párrafo. Mi pensamiento se me escapa y mi corazón, mis sienes golpean. Ahora me tumbo

como un herido, a quien una mala suerte abate, pero provisionalmente. Mi dulzura para conmigo mismo me apacigua: en el fondo de la angustia en que estoy se encuentra la maldad, el odio íntimo.

Al quedarme solo me espanta la idea de amar a K. por odio a mí mismo. La quemazón de una pasión que mantiene mis labios abiertos, mi boca seca y mis mejillas ardientes, se une sin duda a mi horror de mí mismo. No me amo y amo a K. Esta pasión que atizan dificultades inhumanas alcanza esta noche una especie de fiebre. A cualquier precio debo escapar de mí mismo, situar la vida en una imagen limitada (para mí). Pero la angustia unida a la incertidumbre de los sentimientos paraliza a K.

¡Combatir la angustia, la neurosis! (La sirena, en este instante, rasga los aires. Escucho: un inmenso ruido de aviones que ha llegado a ser para mí el signo del miedo *enfermizo.)* Nada puede escalofriarme más: hace *seis* años la neurosis, junto a mí, *mataba.* Desesperando, yo luchaba, no tenía angustia, creía que la vida era la más fuerte. La vida triunfó en un principio, pero la neurosis volvió de nuevo y la *muerte* entró en mi casa.

Odio la opresión, la coacción. Si, como hoy, la coacción atañe a lo que no tiene sentido más que libre —aspiro a su lado el aire ligero de las cumbres— mi odio es el mayor imaginable.

Coacción es el límite del pasado opuesto a lo que sobreviene.

La neurosis es el odio del pasado contra lo actual: que deja la palabra a los muertos.

De los repliegues de la desdicha que llevamos en nosotros, nace la risa aligerada que pide un coraje angélico.

«La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso.*

Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado.

Yo amo a los grandes despreciadores, pues ellos son

los grandes veneradores, y flechas del anhelo hacia la otra orilla.»

Leídas, estas frases de Zaratustra (prólogo de la primera parte) carecen de sentido. Evocan una posibilidad y quieren ser vividas *hasta el límite*. Por quien se juegue sin medida, no aceptando de sí mismo más que el salto *por el que superaría sus propios límites.*

Lo que me detiene en la neurosis es que nos fuerza a superarnos. So pena de hundirse. De aquí la *humanidad* de las neurosis, que transfiguran mitos, poemas o comedias. La neurosis hace de nosotros héroes, santos, pero si no, enfermos. En el heroísmo o la santidad, el elemento de neurosis representa el pasado, interviniendo como un límite (una coacción) en el interior de la cual la vida se hace «imposible». Aquel en quien pesa el pasado, aquel al que un apego enfermizo impide el paso fácil al presente, no puede acceder al presente siguiendo su carril. Por ahí escapa al pasado, cuando otro, sin tenerle ningún apego, se deja sin embargo guiar, limitar por él. El neurótico no tiene más que una salida: *debe jugar*. La vida se detiene en él. Ella no puede seguir un curso ajustado a los caminos trazados. Se abre una vida nueva, crea para sí misma y para otros un mundo nuevo.

Una gestación no tiene lugar en un día. Muchas vías son brillantes callejones sin salida, que no tienen de la suerte más que la apariencia. Escapan al pasado en la medida en que *evocan* un mas allá: el más allá evocado permanece inaccesible.

La regla en este dominio es lo vago: no sabemos si llegaremos («el hombre es un puente, nó una meta»). El superhombre es *quizá* una meta. Pero lo es no siendo más que una evocación: si fuera real, le sería preciso jugar, queriendo el más allá de sí mismo.

¿No puedo ofrecer a la angustia una salida: jugarse, hacerse héroe de la suerte? ¿O de la libertad, más bien? La suerte es en nosotros la forma del tiempo (del odio del pasado). El tiempo es libertad. A despecho de las cortapisas que el miedo le impone. Ser un puente, pero nunca una meta: esto exige una vida arrancada a las normas con un poder estrecho, apretado, voluntario, que no acepta finalmente ser desviado de un sueño.

El tiempo es suerte que exige el individuo, el ser separado.

Es por y en el indiviuo merced a lo que una forma es *nueva.*

El tiempo sin juego sería como si no fuese. El tiempo quiere la uniformidad disuelta: a falta de lo cual sería como si no fuese. Del mismo modo, sin el tiempo la uniformidad disuelta sería como si no fuese.

Necesariamente, para el individuo, la variabilidad se divide en indiferente, feliz y desdichada. La indiferencia es como si no fuese. La mala suerte y la suerte se componen sin fin en variabilidad de la suerte o de la mala suerte, siendo la variabilidad esencialmente suerte (incluso encaminada a una mala suerte) y el triunfo de la uniformidad mala suerte (incluso siendo la uniformidad de la suerte). Las suertes uniformes y las malas suertes móviles indican las posibilidades de un cuadro en el que la movilidad-mala suerte tiene el atractivo de las tragedias (suerte con la condición de un desajuste entre espectador y espectáculo-espectador que goza con el derrumbamiento: ¿tendría sentido, sin el espectador, el héroe que muere?).

(Escribo en un bar. He bebido —cinco «pastis»— durante la alerta aérea: pequeñas y numerosas nubes de aviones merodearon por el cielo; una D.C.A. violenta abrió fuego. Una chica bonita y un guapo chico bailaron, la chica medio desnuda en su atuendo playero.)

II

A consecuencia de los bombardeos de ayer, la comunicación con París parece interrumpida. ¿Es que de repente —por obra de coincidencias desdichadas— la mala suerte sucede a la suerte extrema?

Por el momento, no es más que una amenaza.

Ahora la mala suerte me alcanza *por todos lados.*

Carezco de recursos. He dejado lentamente alejarse las posibilidades a las que uno se apega habitualmente.

Si aún fuera tiempo, pero no...

Qué tristeza a la caída de la tarde, en la carretera. Llovía torrencialmente. Por un momento nos cobijamos bajo un haya, sentados en un talud, con los pies sobre un tronco de árbol caído. Bajo el cielo plomizo, el trueno resonaba inacabablemente.

En cada cosa, una tras otra, he chocado con el vacío. Mi voluntad se tendió a menudo y yo la dejé ir: como quien abre a la ruina, a los vientos, a las lluvias, las ventanas de su casa. Lo que quedaba en mí de vivo, de obstinado, lo ha cribado la angustia. El vacío y el sinsentido de todo: posibilidades de sufrimientos, de risa y de éxtasis infinitos, las cosas como son que nos atan, la comida, el alcohol, la carne, más allá el vacío, el sinsentido. Y no hay nada que yo pueda hacer (emprender) o decir. Más que chochear, asegurando que así son las cosas.

Este estado de hilaridad indefensa (al que la refutación me había reducido) estaba a su vez a merced de nuevas refutaciones.

La fatiga nos retira del juego, pero no la refutación, que refuta finalmente el valor del estado al que nos reduce. Este último movimiento podría ser finalmente crueldad malgastada. Pero puede proceder de la suerte. La suerte, cuando toca, refuta la refutación.

Entre *refutar, considerar cuestionable, poner en juego* los valores, no puedo admitir diferencias. La duda destruye sucesivamente los valores cuya esencia es ser inmutables (Dios, el bien). Pero poner en juego supone el valor de la puesta en juego. En el momento de ponerlo en juego, el valor se desplaza solamente del objeto a la puesta en juego, a la refutación misma.

Considerar cuestionable sustituye los valores inmutables por el valor móvil de la puesta en juego. Nada en la puesta en juego se opone a la suerte. La refutación que dijese: «Lo que es solamente suerte no puede ser un valor, al no ser inmutable» haría uso indebido de un principio unido a lo que refuta. Lo que se llama suerte es valor para una situación dada, variable en sí misma. Una suerte particular es respuesta al deseo. El deseo se da de antemano, al menos como deseo posible, incluso aunque no fuera manifestado primeramente.

Por otro lado, soy poco razonable.

Intermitentemente, de un nerviosismo risible (mis nervios sometidos a una prueba interminable, me traicionan de cuando en cuando: y cuando me tracionan, me tracionan bien).

Mi desgracia es ser —o, más exactamente, haber sido— posesor de una suerte tan perfecta que las hadas no habrían podido concedérmela mejor: tanto más verdadera cuanto que es frágil, a cada momento puesta en juego.

Nada que pueda mejor aserrar, desgarrar, atormentar por exceso de alegría, realizando al fin plenamente la esencia de la felicidad que consiste en no ser aprehensible.

Pero el deseo ahí está, la angustia, que quiere aprehender.

Llega el momento en que, con ayuda de la mala suerte, abandonaré para una breve tregua.

Todo parece arreglarse: me llega a suceder, cansado

de esperar, que desee morir: la muerte me parece preferible al estado de suspenso, ya no tengo el coraje de vivir y, en mi deseo de reposo, no me ocupo ya de saber si la muerte es el precio.

La felicidad que espero, lo sé, por otra parte, no es la suerte asegurada: es la suerte desnuda —que permanece libre— instalada orgullosamente en su albur infinito. ¿Cómo no rechinar los dientes ante la idea de un horror que se prolonga *quizá* en indecible alegría, pero sin más salida que la muerte?

Lo que me mantiene en la angustia es, sin duda, que la desdicha me alcanzará, sin tardanza, de todas maneras. Me imagino llegando, con seguridad, lentamente, a la cumbre del desgarramiento.

No puedo negar haber ido, por mí mismo, al encuentro de ese imposible (a menudo, una oscura atracción nos conduce). Lo que yo odiaba no era ser desgarrado, sino no amar ya nada, no desear jugar más. Tengo la tentación, a veces, de apresurar el momento de la desdicha extrema: puedo dejar de soportar la vida, pero no lamento haberla tenido tal como fue.

Me gusta esta frase de un explorador —escrita en los hielos—, cuando moría: «No lamento este viaje.»

Perdida la suerte, la idea de reconquistarla —a fuerza de habilidad, de paciencia— sería a mis ojos traición —pecado contra la suerte. Y antes morir...

La vuelta de la suerte no puede resultar de un esfuerzo, aún menos de un mérito. Todo lo más, de una buena jugarreta hecha a la angustia, de una feliz desenvoltura de jugador (me imagino al borde del suicidio a un jugador riendo, usando sin límite de sí mismo).

Si la suerte vuelve, es a menudo cuando yo me reía de ella. La suerte es el dios de quien se blasfema cuando se pierden las fuerzas para reírse de él.

Todo parecía resuelto.

Llega una ola de aviones, la sirena...

No es nada, sin duda, pero, de nuevo, todo está en juego...

Me había sentado para escribir y suena el final de la alerta...

III

Cierto emperador pensaba constantemente en la inestabilidad de todas las cosas, a fin de no concederles mucha importancia y de permanecer en paz. *En mí, la inestabilidad tiene un efecto completamente diferente; todo me parece infinitamente más precioso, por el hecho de que es fugitivo. Me parece que los vicios más preciosos, los bálsamos más exquisitos han sido siempre arrojados al mar.*

1881-1882

Súbitamente, el cielo está claro...
Se cubre en seguida de nubes negras.

Pocos libros me han gustado más que *Fiesta.*

Un cierto parecido entre K. y Brett me irrita al mismo tiempo que me agrada.

Releyendo algunas páginas de la *fiesta,* me emocioné hasta las lágrimas.

Sin embargo, en este libro, el odio a las formas intelectuales tiene algo de corto. Prefiero *vomitar,* no me gusta la abstinencia de un régimen.

Esta mañana el cielo está severo.
Mis ojos lo vacían. O, mejor, lo desgarran.

Nos comprendemos, el viejo nuboso y yo, nos medi-

mos el uno al otro y nos penetramos hasta la médula de los huesos.

Interpenetrándonos de este modo —lejos y demasiado lejos— nos volatilizamos, nos aniquilamos. Nada subsiste que no sea vacío —una nada como es el blanco de los ojos.

En el momento en que escribo pasa una hermosa chica pobre —sana, frágil—. Me la imagino desnuda, penetrándola *—hasta más allá de ella misma.*

Esta alegría que imagino —y sin *desear* nada— se carga de una verdad que vacía lo posible, que excede los límites del amor. Hasta el punto preciso en que la plena sensualidad colmada —y la plena desnudez que se quiere tal— se deslizan hasta más allá de todo espacio concebible.

Necesidad de una fuerza moral que supere el placer (el erotismo) alegremente. Sin demoras.

Las posibilidades más lejanas no anulan en modo alguno las más cercanas. Entre las unas y las otras, no hay confusión posible.

Un deslizamiento en los juegos de los cuerpos hasta un más allá de los seres exige que esos seres zozobren *lentamente,* se comprometan, se pierdan en el exceso sin dejar nunca de ir cada vez más lejos: lentamente el último grado, por fin el más allá de lo posible es alcanzado. Esto exige el completo agotamiento del ser —que excluye la angustia (la prisa)— un poder tenso, una duradera maestría, que se ejerce en el hecho mismo de hundirse —sin piedad, en un vacío del que los límites se hurtan—. Esto pide de parte del hombre una voluntad circunspecta, cerrada, como un bloque, de negar y demoler lentamente —no sólo en otro, sino también en sí mismo— las dificultades, las resistencias con que tropieza el desnudamiento. Esto pide un exacto conocimiento de la forma en que los dioses quieren ser amados: *empuñando el cuchillo del horror.* ¡Qué difícil es dar un sólo paso *en esta dirección insensata!* El arrebato, el salvajismo necesarios rebasan constantemente su meta. Todos los momentos de esta odisea tan lejana, aparecen desplazados, uno tras otro: cuando parece trágica, en seguida se impone una sensación de farsa —que alcanza precisamente el límite del ser; cuando parece cómica, la esencia trágica se le escapa, el ser permanece como extraño al placer que experimenta (el placer le es, en un sentido, exterior —le burla, hurtán-

dosele). La conjunción de un amor que excede y de un deseo de perderse —la *duración de la pérdida*, de hecho— ES DECIR, EL TIEMPO, ES DECIR, LA SUERTE— representa evidentemente la posibilidad más rara. El individuo es la forma de acaecer del tiempo. Pero si no tiene suerte (si acaece mal) no es más que una barrera opuesta al tiempo —más que una angustia— o la anulación por la que se vacía de angustia. Si anula la angustia, está acabado: significa que se hurta a todo acaecer, que se instala en perspectivas fuera del tiempo. Si la angustia dura —por el contrario— le es preciso en cierta manera *volver a encontrar* el tiempo. El acuerdo con el tiempo. Lo que es suerte para el individuo es «comunicación», pérdida del uno en el otro. La «comunicación» es «duración de la pérdida». ¿Encontraré finalmente el acento alegre, lo bastante loco —y la sutileza de análisis— para contar *la danza en torno al tiempo (Zaratustra, «La búsqueda del tiempo perdido»)?*

Con una maldad y una obstinación de mosca, digo insistentemente: *¡no hay pared medianera entre erotismo y mística!*

Es extremadamente cómico; ¡usan las mismas palabras, trafican con las mismas imágenes y se ignoran!

En el horror que tiene a la mancilla de los cuerpos, gesticulante de odio, la mística hipostasia el miedo que la contrae: al objeto positivo, engendrado y percibido en ese movimiento es al que llama Dios. Sobre el asco, como corresponde, reposa todo el peso de la operación. Situado en la interferencia, es, por un lado, abismo (lo inmundo, lo terrible adivinado en el abismo de profundidades innúmeras —el tiempo...—), y por otro lado, negación maciza, cerrada (como el pavimento, púdicamente, trágicamente cerrado), del abismo. *¡Dios!* No hemos acabado de lanzar la reflexión humana sobre ese grito, esa llamada de miserable doliente...

«¡Si fueras un monje místico!

¡Verías a Dios!»

Un ser inmutable, que el movimiento al que he aludido describe como algo definitivo, que ni estuvo ni estará nunca en juego.

Me río de los desdichados arrodillados.

No cesan, ingenuamente, de repetir:

—No vayáis a creernos. ¡Hasta nosotros mismos!

¡Fijaos!, evitamos las consecuencias. ¡Decimos Dios, pero no!, se trata de una persona, un ser particular. Le hablamos. Nos dirigimos a El por su nombre: es el Dios de Abraham, de Jacob. Le ponemos en el mismo plano que a otro, que a *un ser personal*...

—¿Que a una puta?

—... ... ...

La ingenuidad humana —la profundidad obtusa de la inteligencia— permite todo tipo de trágicas tonterías, de chillonas supercherías. Como a una santa exangüe a quien se cosiese una verga de toro, no se vacila en *poner en juego*... ¡lo absoluto inmutable! El Dios que desgarra la noche del universo con un grito (el «*Eloï! lamma sabachtani?*» de Jesús), ¿no es una cumbre de malicia? Dios mismo grita, dirigiéndose a Dios: «¿Por qué me has abandonado?» Es decir: «¿Por qué me he abandonado yo a mí mismo?» O más precisamente: «¿Qué sucede?, ¿me habré descuidado hasta el extremo de *haberme puesto a mí mismo en juego?*»

En la noche de la crucifixión, Dios, carne sanguinolenta semejante a la cavidad mancillada de una mujer, es el abismo del cual es negación. No blasfemo. Me pongo, por el contrario, al límite de las lágrimas —y me río...— al evocar, mezclándome con el gentío..., ¡un desgarramiento del tiempo en lo más profundo de lo inmutable! Pues ¿la necesidad para lo inmutable...? ¡es cambiar!

Es extraño que en el espíritu de las gentes, Dios se desate inmediatamente de lo absoluto y de la inmutabilidad.

¿No es el colmo de lo cómico en el fondo de la profundidad insensata? Jehová se desata: ¡clavándose en la cruz!...

Alá se desata en el juego de las conquistas sanguinarias...

De estas puestas en juego de sí mismo divinas, la primera mide el infinito cómico.

Involuntariamente, Proust ha respondido, me parece, a la idea de unir Apolo a Dionisos. El elemento básico está tanto más divinamente —cínicamente— puesto al

desnudo en su obra cuanto que ésta participa de la dulzura de Apolo.

Y el modo menor, expresamente querido, ¿acaso no es la marca de una discreción divina?

Blake está entre las sublimes comedias de los cristianos y nuestros alegres dramas que dejan líneas de suerte.

«Y por otra parte, queremos ser los herederos de la meditación y de la penetración cristianas...» (1885-1886; citado en *Voluntad de Poder*, II).

«... superar todo cristianismo por medio de un *hipercristianismo* y no contentarse con deshacerse de él...» (1885; citado en *Voluntad de Poder*, II).

«No somos ya cristianos, hemos superado el cristianismo, porque hemos vivido no demasiado lejos de él, sino demasiado cerca, y sobre todo porque es de él de donde hemos salido; nuestra piedad más severa y más delicada juntamente nos prohibe hoy ser todavía cristianos» (1885-1886; citado en *Voluntad de Poder*, II).

IV

Cuando empleamos la palabra «felicidad» en el sentido que le da nuestra *filosofía, no pensamos ante todo, como los filósofos cansados, ansiosos y dolientes, en la paz exterior e interior, en la ausencia de dolor, en la imposibilidad, en la quietud, en el «sabbat de los sabbats», en la posición de equilibrio, en algo que tenga poco más o menos el valor de dormir profundamente sin sueños. Nuestro mundo, es más bien lo incierto, lo cambiante, lo variable, lo equívoco, un mundo quizá peligroso, ciertamente más peligroso que lo sencillo, lo inmutable, lo previsible, lo fijo, todo lo que los filósofos anteriores, herederos de las necesidades del rebaño y de las angustias del rebaño, han honrado por encima de todas las cosas.*

1885-1886

El mundo da a luz y, como una mujer, no es hermoso.

Las tiradas de dados se aislan unas de otras. Nada las reúne en un *todo*. El todo es la necesidad. Los dados son libres.

El tiempo deja caer «lo que es» en los individuos.
El individuo mismo —en el tiempo— se pierde, es caída en un movimiento en el que se disuelve —es «comunicación» y no forzosamente entre uno y otro.

Hecha la salvedad de que la *suerte* es la duración del individuo en su pérdida, el tiempo, que quiere lo individual, es *esencialmente* la muerte del individuo (la suerte es una interferencia —o una serie de interferencias— entre la muerte y el ser).

Haga lo que haga, me busco un sentimiento de dispersiones —de humillante desorden. Escribo un libro: me es necesario ordenar mis ideas. Me disminuyo ante mis ojos, hundiéndome en el detalle de mi tarea. Discursivo, el pensamiento es siempre atención dada a un punto a expensas de los otros, arranca al hombre de sí mismo, le reduce a un eslabón de la cadena que es.

La fatalidad del «hombre entero» —el hombre del *pal*— es no disponer plenamente de sus recursos intelectuales. La fatalidad de trabajar mal, en desorden.

Vive bajo una amenaza: ¡la *función* que emplea tiende a suplantarle! No puede emplearla con exceso. Sólo escapa al peligro olvidándola. Trabajar mal, en desorden, es el único medio, a menudo, *de no convertirse en función*. Pero el peligro inverso es también grande (lo vago, la imprecisión, el misticismo).

Afrontar un flujo y un reflujo.

Admitir un déficit.

«No tenemos derecho a desear un sólo estado, debemos desear *llegar a ser seres periódicos* —como la existencia—» (1882-1885; citado en *Voluntad de Poder*, II).

Esta mañana, al sol, tengo la sensación mágica de la felicidad. Ya no hay espesor en mí, ni siquiera una preocupación de júbilo. Vida infinitamente sencilla, limítrofe con las piedras, con el musgo y el aire soleado.

Pensaba yo que las horas de angustia (de desdicha) preparaba el camino de los momentos contrarios —¡de consumación de la angustia, de aligeramiento iluminado!—. Es cierto. Pero la suerte, la felicidad esta mañana, en la sensación que tengo de conocer y amar, en las calles, lo que vive, los hombres, los niños, las mujeres, se sitúa mucho más cerca del último salto.

Suerte, felicidad —que no me exaltan, llegan *inesperadamente*, en la calma; vi que brillaban— suavemente, de simple exuberancia. La idea de un grito de alegría

me choca. Y digo de la risa: «*La soy* —en su punto de máximo auge— hasta tal punto que me es superfluo y desplazado reirme».

En la floresta, al salir el sol, yo era libre, mi vida se elevaba sin esfuerzo y como un vuelo de pájaros atravesaba el aire: pero libre infinitamente, disuelta y libre.

Qué feliz se es, penetrando el espesor de las cosas, al percibir la esencia, broma inmensa, infinita, que la suerte inagotable hace a... (aquí, lo que desgarra el corazón). ¿Esencia?, *para mí*. ¿Cuál es la serena figura —tranquilizadora con esta condición: *que yo sea la inquietud y* la muerte mismas—, angustia tan pura que desplaza a la angustia y muerte tan perfecta que a su lado la muerte es un juego de niños? ¿Seré *yo?*

Enigmática, hace fulgurar lo imposible sin ruido, exige un majestuoso estallido de mí mismo —majestad tanto más agitada por una risa loca cuanto que me muero.

Y la muerte no es solamente mía. Nos morimos todos *incesantemente*. El escaso tiempo que nos separa del vacío tiene la inconsistencia de un sueño. Podemos lanzarnos con un impulso, no tanto en las muertes que imaginamos lejanas como más allá: ¡esta mujer que abrazo está moribunda y la pérdida infinita de los seres, que fluyen incesantemente, deslizándose fuera de sí mismos, soy YO!

V

De momento, como pez sobre la arena, sensación de malestar y opresión. Tiempo de espera en el engranaje: observo la maquinaria: la única salida es el imposible...

Permanezco a la espera de una fiesta —que sería la solución.

Hace un momento, estas palabras de *La Gaya Ciencia* me han desgarrado: «... siempre presto a lo extremo como a una fiesta...» Lo leí agotado de la *fiesta* de ayer... (¿qué decir de la debilidad y extravío de cada «día siguiente» a una fiesta?).

Ayer, el río corría gris bajo un cielo de vientos pesados, de nubes sombrías, de espesas brumas: toda la magia del mundo suspendida en un poco de frescura nocturna, en el inaprehensible momento en que el violento aguacero declarado, los bosques, las praderas, tienen la misma angustia temblorosa de las mujeres que ceden. ¡Cuánto crecía en mí, en ese momento, la felicidad —en el límite del desgarramiento de la razón— por mi evidente impotencia de poseerla! Eramos como el prado que van a inundar las lluvias, indefensos bajo un cielo pálido. No teniendo más que un recurso: levantar nuestros vasos a los labios y beber calmosamente esa inmensa calma, inscrita en el desorden de las cosas.

Nadie vio nunca a nuestra existencia en el tiempo otra solución que la *fiesta*. ¿Una apacible felicidad que

no acaba jamás? Sólo una alegría que estalla tiene fuerza para liberar. ¿Eterna? ¡Con el único fin de evitarnos, de evitar a los granos de polvo que somos —un margen de decadencia —y de angustias— que van desde ese estallido hasta la muerte! ...

Que todo hombre me escuche ahora y reciba de mí esta revelación:

Morales, religiones de compromiso, hipertrofias de la inteligencia, han nacido de la depresión del día siguiente a una fiesta. Era preciso vivir, al margen, instalarse, sobreponerse a la angustia (ese sentimiento de amargura de pecado, de cenizas, que deja al retirarse el flujo de la fiesta).

Escribo al día siguiente de una fiesta...

Una plantita jugosa me recuerda de golpe una granja de Cataluña, perdida en una cañada lejana, a la que llegué al azar de una larga marcha por el bosque. Bajo el gran sol de la tarde, silenciosa, sin vida: una puerta monumental desvencijada, los pilares coronados de áloes en jarrones. El misterio mágico de la vida suspendido en el recuerdo de esos edificios, edificados en la soledad para la infancia, el amor, el trabajo, las fiestas, la vejez, la discordia, la muerte...

Evoco esta figura de mí mismo, más cierta: un hombre que impone a otros un silencio apacible —por exceso de humor soberano. Sólido como el suelo y móvil como la nube. Que se eleva sobre su propia angustia, con la ligereza, la inhumanidad de una risa.

La figura del hombre ha crecido a golpes de audacia, no depende en absoluto de mí que el orgullo humano a través de los tiempos no tenga por teatro mi conciencia.

Como la tormenta sobre la depresión atmosférica, la calma de la voluntad se eleva sobre un vacío. La voluntad supone el abismo vertiginoso del tiempo —la abertura infinita del tiempo sobre la nada. De este abismo, tiene ella clara conciencia: mide con un mismo movimiento su horror y su atractivo (el atractivo tanto más grande cuanto el horror es grande). La voluntad se opone a ese atractivo —corta su posibilidad: incluso se define acerca de este punto como la prohibición pronunciada.

Pero extrae al mismo tiempo de su profundidad un sentimiento de serenidad trágica. La acción proviniente de la voluntad anula la nada del tiempo, aprehende las cosas no en una posición inmutable, sino en el movimiento que las transforma a través del tiempo. La acción anula y neutraliza la vida, pero ese momento de majestad que dice «yo quiero» y manda la acción, se sitúa en la cumbre donde las ruinas (la nada que se hace) no son menos visibles que la meta (que el objeto transformado por la acción). La voluntad contempla la acción al decidirla —contempla al mismo tiempo sus dos aspectos: el primero, que destruye, de nada, y el segundo de creación.

La voluntad que contempla (eleva a quien desea: el cual se erige en figura majestuosa, grave e incluso amenazadora, con el entrecejo un poco fruncido) es, con relación a la acción mandada, trascendente. Recíprocamente, la trascendencia de Dios participa del movimiento de la voluntad. La trascendencia en general, oponga el hombre a la acción (tanto al agente como a su objeto) o Dios al hombre, es imperativa por elección.

Por extraño que ello sea, *el dolor es tan infrecuente* que debemos recurrir al arte *a fin de que no nos falte.* No podríamos soportarlo cuando nos hiere si nos sorprendiese completamente, al no sernos familiar. Y, sobre todo, nos es preciso un conocimiento de la nada, que sólo se revela en él. Las operaciones más comunes de la vida exigen que nos inclinemos sobre el abismo. No encontrando el abismo en los sufrimientos que nos advienen, nos procuramos otros artificiales, que conseguimos leyendo, en los espectáculos, o, si estamos dotados, creándolos. Nietzsche fue en primer lugar, como otros, un evocador de la nada —al escribir *El Origen de la Tragedia* (pero la nada del sufrimiento vino a él de tal manera que dejó de tener que moverse). Este estado privilegiado —que Proust, un poco más tarde, compartió— es el único en el que podemos pasarnos completamente, *si lo aceptamos,* de la trascendencia del exterior. Es muy poco, ciertamente, decir: *si lo aceptamos,* es preciso ir más lejos, *si lo amamos,* si tenemos la fuerza de amarlo. La sencillez de Nietzsche frente a lo peor, su soltura y regocijo, proceden de la presencia pasiva en él del abismo. De aquí la ausencia de arrobos pesados y tensos,

que a veces dan a los místicos movimientos aterrorizados —y aterrorizantes, *en consecuencia.*

Al menos se añade la idea del *eterno retorno*...

Con un movimiento voluntario (según parece), añade a los terrores pasivos la amplificación de un tiempo eterno.

Pero ¿no es esta extraña idea, sencillamente, el precio de la aceptación?, ¿o, más bien, del amor? ¿El precio, la prueba y además dados sin medida? De aquí el estado de trance en el momento de nacimiento de la idea, que Nietzsche ha descrito en sus cartas.

La idea de *retorno* no es eficaz para el primero que llega. No da de por sí una sensación de horror. Podría amplificarla si la hubiese, pero si no la hay... Tampoco puede provocar el éxtasis. Pues sucede que antes de acceder a los estados místicos, debemos de alguna manera abrirnos al abismo de la nada. Es lo que nos incitan a realizar con nuestro proceso los maestros de oración de todas las creencias. Nosotros debemos efectuar un *esfuerzo,* mientras que, en Nietzsche, la enfermedad y el género de vida que ella comporta habían hecho el trabajo de antemano. En él, la repercusión infinita del *retorno* tuvo un sentido: el de la aceptación infinita del horror dado y, más que la aceptación infinita, la aceptación no precedida por *esfuerzo* alguno.

¡Ausencia de esfuerzo!

Los arrobos que Nietzsche ha descrito..., el aligeramiento risueño, los momentos de libertad loca, esos humores de polichinela inherentes a los «estados más elevados»...: ¿Acaso sería esa impía inmanencia un regalo del sufrimiento?

¡Cuán hermoso es, *por su ligereza,* ese mentís a la trascendencia, a sus mandamientos temibles!

La misma ausencia de *esfuerzo* —precedida del mismo dolor, que zapa y aísla— se encuentra en la vida de Proust —una y otro esenciales para los estados que alcanzó.

El *satori* sólo se afronta en el Zen a través de cómicas sutilezas. Es la pura inmanencia de una vuelta a sí mismo. En lugar de trascendencia, el éxtasis —en el abismo más loco, más vacío— revela una igualdad de lo

real consigo mismo, del objeto absurdo con el sujeto absurdo, del tiempo-objeto que destruye al destruirse, con el sujeto destruido. Esta realidad *igual* en un sentido, se sitúa más allá de la trascendencia; es, me parece, *la posibilidad más lejana.*

Pero no imagino que ningún *satori* se haya nunca alcanzado antes de que el sufrimiento haya roto.

Sólo puede ser alcanzado sin esfuerzo: una nadería lo provoca *desde fuera,* cuando menos se lo espera.

La misma pasividad, la ausencia de esfuerzo —y la erosión del dolor— corresponden al *estado teopático* —en el que la trascendencia divina se disuelve. En el *estado teopático,* el propio fiel es Dios, el arrobo en el que experimenta esta igualdad de sí mismo y Dios es un estado simple y «sin efecto», aunque, como el *satori,* situado *más allá* de todo arrobo concebible.

He descrito (*Experiencia Interior,* pp. 85-89) la experiencia (extática) del sentido del sinsentido, invirtiéndose en un sinsentido del sentido, y después otra vez... sin salida admisible...

Si se examinan los métodos Zen, se verá que implican este movimiento. El *satori* se busca en la dirección del sinsentido *concreto,* que sustituye a la realidad con sentido, revelando una realidad más profunda. Es el método de la risa...

La sutileza de un movimiento del «sentido del sinsentido» es aprehensible en el estado en suspenso que Proust ha descrito.

La escasez de intensidad, la ausencia de elementos fulgurantes, responde a la sencillez *teopática.*

Este carácter de *teopatía* de los estados místicos conocidos por Proust, no lo había yo advertido en absoluto cuando, en 1942, intenté elucidar su esencia (*Experiencia Interior,* pp. 210-233). En ese momento, yo mismo no había alcanzado más que estados de desgarramiento. No me deslicé en la *Teopatía* hasta hace poco: pensé de inmediato, de la sencillez de ese nuevo estado, que el *Zen,* Proust y, en la última fase, santa Teresa y san Juan de la Cruz lo habían conocido.

En el estado de inmanencia —o *teopático*— la caída

en la nada no es necesaria. Todo entero, el espíritu mismo se penetra de nada, se iguala con la nada (el sentido es igual al sinsentido). El objeto por su lado se disuelve en su equivalencia con él. El tiempo lo absorbe todo. La trascendencia no crece ya a expensas y por encima de la nada, execrándola.

En la primera parte de este Diario intenté describir este estado, que se hurta máximamente a la descripción estética.

Los momentos de sencillez me parece que relacionan los «estados» de Nietzsche con la inmanencia. Cierto es que estos estados participan de lo excesivo. Sin embargo, los momentos de sencillez, de alborozo, de soltura no están separados de ellos [11].

[11] Ver Apéndice, p. 211. «Las experiencias místicas de Nietzsche».

VI

Llega el momento de acabar mi libro. ¡En un sentido, la tarea es fácil! Tengo la sensación de haber evitado innumerables escollos. No estaba yo armado de principios a los que atenerme —pero a fuerza de astucia, de sagacidad..., en la audacia para echar los dados, avanzaba cada día, cada día burlaba las emboscadas. Los principios de negación enunciados al comienzo sólo tienen consistencia en sí mismos; están a merced del juego. Lejos de oponerse a mi avance, me han servido mejor de lo que lo hubieran hecho los principios contrarios, que hoy podría yo *deducir.* Utilizando contra ellos los sutiles recursos de que disponen la pasión, la vida, el deseo, he triunfado más indudablemente que si me hubiese apoyado en la sabiduría afirmativa.

La pregunta desgarradora de este libro...

planteada por un herido, desasistido, que pierde sus fuerzas lentamente...

que sin embargo llega hasta el final, adivinando lo posible sin estrépito, sin esfuerzo; a pesar de los obstáculos acumulados, deslizándose por las grietas de las paredes...

si no hay ya una ingente máquina en cuyo nombre hablar, ¿cómo dirigir la acción, cómo solicitar que se actúe y qué hacer?

Toda acción hasta nosotros se apoyó en la trascen-

dencia donde, cuando se habló de actuar, se oyó siempre un ruido de cadenas, que los fantasmas de la nada arrastraban entre bastidores.

Yo sólo quiero la suerte...
Es mi única meta, y mi único medio.

Qué doloroso es hablar a veces. Yo *amo* y mi suplicio es no ser adivinado, tener que pronunciar palabras —chorreantes aún de mentira, de la hez de los tiempos. Me asqueo de añadir (por temor a groseros malentendidos): «Me burlo de mí mismo».

Prueba de que no me dirijo a los maliciosos es que pido a los otros *que me adivinen.* Sólo los ojos de la amistad se bastan para ver lo bastante lejos. Sólo la amistad presiente el malestar que da el enunciado de una verdad firme o de una meta. Si ruego a un mozo de cuerda que lleve mi maleta a la estación, doy las precisiones requeridas sin malestar alguno. Si evoco la posibilidad más lejana, que atañe, como un amor secreto, la intimidad frágil, las palabras que escribo me desazonan y me parecen vacías. No escribo un libro de predicador. *Me parecería bien que no se me pudiese entender sino al precio de una amistad profunda.*

«Dominio de sí.—Aquellos maestros de moral que en primer lugar y ante todo prescriben al hombre alcanzar el dominio de sí, provocan con esto en él una enfermedad peculiar: a saber, una permanente irritabilidad en todas sus emociones e inclinaciones naturales y, por así decirlo, una especie de comezón. Cualquiera que sea aquello que en lo sucesivo lo empuje, arrastre, atraiga, impulse, desde dentro o desde fuera —siempre le parece a este hombre irritable que su dominio de sí se encuentra en peligro. Ya no le es lícito confiarse a ningún instinto, a ningún libre aletazo, sino que permanece constantemente con un gesto defensivo, armado contra sí mismo, con mirada cortante y desconfiada, eterno guardián del castillo que ha hecho de sí. ¡Sin duda, con esto puede ser grande! Mas, ¡cuán insoportable se ha vuelto ahora para otros, cuán pesado para sí mismo, cuán empobrecido y separado de las más hermosas casualidades del alma! Más aún, ¡de toda ulterior enseñanza! Pues es

necesario poder perderse a sí mismo por algún tiempo si se quiere aprender algo de las cosas que nosotros no somos» (GAYA CIENCIA, 305).

¿Cómo evitar la trascendencia en la educación? Evidentemente, durante milenios el hombre ha crecido en la trascendencia (los tabús). ¿Quién podría, sin la trascendencia, llegar al punto en que estamos (en que el hombre está)? Empezando por lo más sencillo: las necesidades mayores y menores... Hacemos descubrir a los niños la nada que sale de ellos; edificamos su vida sobre una execración. Definimos así en ellos esa potencia que se eleva, separado de la basura, sin mezcla imaginable.

El capitalismo muere —o morirá— (según Marx) a consecuencia de las concentraciones. Igualmente la trascendencia se ha hecho mortal al condensar la idea de Dios. De la muerte de Dios —que llevaba en El el destino de la trascendencia— se desprende la insignificancia de las grandes palabras —de toda exhortación solemne.

Sin los movimientos de la trascendencia —que fundan el humor imperativo—, los hombres hubieran seguido siendo animales.

Pero el retorno a la inmanencia se realiza a la altura en que el hombre existe.

Eleva al hombre hasta el punto en que Dios se situaba no menos que vuelve a situar al nivel del hombre la existencia que pareció abrumarle.

El estado de inmanencia significa la negación de la nada (por ende la de la trascendencia; si niego a Dios solamente, no puedo sacar de esa negación la inmanencia del objeto). A la negación de la nada llegamos por dos caminos. El primero, pasivo, el del dolor —que tritura y aniquila tan eficazmente que el ser resulta disuelto. El segundo, activo, el de la conciencia: si tengo un interés señalado por la nada, un interés de vicioso, pero ya lúcido (en el vicio mismo, en el crimen, atisbo una superación de los límites del ser), puedo acceder por ahí a la conciencia clara de la trascendencia, y al mismo tiempo de sus orígenes ingenuos.

Por «negación de la nada», no me refiero a alguna equivalencia de la negación hegeliana de la negación. Quiero hablar de una «comunicación» alcanzada sin ha-

ber instaurado primero la decadencia o el crimen. Inmanencia significa «comunicación» al mismo nivel, sin descenso ni subida; la nada, en este caso, no es ya el objeto de una actitud que la instaura. Si se quiere, el dolor profundo ahorra el recurso a los dominios del vicio o del sacrificio.

La cumbre que yo tenía pasión por alcanzar —pero que he visto que se hurta a mi deseo— la alcanza la suerte en último extremo: bajo el disfraz de desdicha...

¿Será suerte siendo auténtica desdicha?

Es necesario aquí ir de uno a otro punto deslizándose, decir: «No es la desdicha porque es *la cumbre (que el deseo ha definido)*. Si una desdicha es la *cumbre*, esa desdicha es en el fondo la suerte. Recíprocamente, si a la *cumbre* se llega por la desdicha —pasivamente— es que es por esencia fruto de la suerte, que acaece fuera de la voluntad, del mérito».

En la cumbre, lo que me atraía —lo que respondía al deseo— era la superación de los límites del ser. Y en la tensión de la voluntad, la decadencia (la mía o la del objeto de un deseo), que era el signo de la superación, era expresamente querida por mí. Era la enormidad del mal, de la decadencia, de la nada, lo que daba su valor a la trascendencia positiva, a los mandamientos de la moral. Yo estaba acostumbrado a ese juego...

Cuando el ser mismo se ha transformado en tiempo —hasta tal punto está roído por dentro—, entonces el movimiento del tiempo hace de él, lentamente, a fuerza de sufrimientos y de abandono, ese colador por el que fluye el tiempo, que abierto a la inmanencia no difiere ya del objeto posible.

El sufrimiento abandona el sujeto, el interior del ser, a la muerte.

Habitualmente, por el contrario, es en el objeto donde buscamos el efecto o la expresión del tiempo que es la nada. Encuentro la nada en el objeto, pero entonces un algo espantado en mí se reserva, de donde proviene la trascendencia, como una altura desde la que se domina la nada.

VII

Si alguna vez llegó hasta mí un soplo del soplo creador y de aquella celeste necesidad que incluso a los azares obliga a bailar ronda de estrellas;

si alguna vez reí con la risa del rayo creador, al que gruñendo, pero obediente, sigue el prolongado trueno de la acción;

si alguna vez jugué a los dados con los dioses sobre la divina mesa de la tierra, de tal manera que la tierra tembló y se resquebrajó y arrojó resoplando ríos de fuego:

¡pues una mesa de dioses es la tierra, que tiembla con nuevas palabras creadoras y nuevas tiradas de dados!

Zaratustra, Los siete sellos.

Pero a vosotros, jugadores de dados, ¡qué os importa eso! ¡No habéis aprendido a jugar y a hacer burlas como se debe! ¿No estamos sentados siempre a una gran mesa de burlas y de juego?

Zaratustra, El hombre superior.

Mi fatiga corporal —nerviosa— es tan grande que, si yo no hubiese llegado a la sencillez, supongo que me ahogaría de angustia.

A menudo, los desdichados, lejos de desembocar en la inmanencia, se entregaron a ese Dios cuya trascendencia provenía de la evocación *voluntaria* de la nada.

En contrapartida: mi vida procede de la inmanencia y de sus movimientos, pero accedo a la soberanía orgullosa, que eleva mi trascendencia personal por encima de la nada de la decadencia posible. Cada vida está compuesta de equilibrios sutiles.

Antaño me dejaba atraer por todo lo turbio —guillotina, alcantarillas y prostitutas...—, sugestionado por la decadencia y el mal. Tenía yo esa sensación pesada, oscura, angustiada que abruma a la gente y que evoca una canción como la *Viuda*. Me desgarraba esa sensación de aurora que proviene profundamente de la decadencia —que no sólo desemboca en las penumbras religiosas— que une el espasmo con imágenes sucias.

Estaba yo en aquella misma época ávido de dominio, de dureza para conmigo mismo y de orgullo. A veces incluso fascinado por el brillo militar que procede, para una incomprensión obtusa, de una contemplación orgullosa de la nada —en el fondo, pactando con ese mal del que es negación trascendente (extrayendo su fuerza ora de una reprobación afectada, ora de un compromiso).

Me obstiné durante largo tiempo, tratando de apurar la hez de esas posibilidades malditas. Era yo hostil a los argumentos de la razón, que lleva las cuentas del ser, calculando sus intereses netos. La razón es de por sí hostil al deseo de rebasar los límites —que no son sólo los del ser, sino también los de ella misma.

Intento, en la segunda parte de este libro[12], elucidar este estado de espíritu. Me esfuerzo esquemáticamente por evocar el *terror piadoso* que me inspira aún hoy día.

(A este respecto, creo que se deja de lado el elemento esencial en la *voluntad de poder* si no se ve en ella el *amor del mal*, no la utilidad, sino el valor significativo de la cumbre.)

Cuando, al final de la segunda parte, afecto un humor temerario, y un tono de desafío, es sin duda con la misma sensación que ahora.

Incluso ahora no puedo más que jugar, sin *saber*.

(No soy de los que dicen: «Actúese de tal o cual forma, y el resultado no fallará».)

Empero, avanzando y arriesgándome —con sagacidad,

---

[12] P. 45.

sin duda (pero la sagacidad era en cada caso «echar los dados»)—, he cambiado el aspecto de las dificultades del comienzo.

1) La cumbre entrevista en la inmanencia anula por definición ciertas dificultades suscitadas a propósito de los estados místicos (por lo menos de aquellos estados que guardan de la trascendencia los movimientos de temor y temblor, a que apunta la crítica de las «cumbres espirituales»):

— la inmanencia es algo recibido, no es el resultado de una búsqueda; está completamente del lado de la suerte (el que, en estos dominios en que se multiplican las gestiones intelectuales, no pueda darse una perspectiva neta, si existe un momento decisivo, es de una importancia secundaria);

— la inmanencia es, juntamente, en un indisoluble movimiento, *cumbre inmediata,* que es por todos los aspectos ruina del ser, y *cumbre espiritual.*

2) Discierno ahora *en el juego* ese movimiento que, al no relacionar el presente con el porvenir de un ser dado, lo remite a *un ser que aún no es:* el juego, en ese sentido, no pone la acción al servicio del agente ni de ningún ser ya existente, en lo que excede los «límites del ser».

En resumen, si la cumbre se hurta a quien la busca (a quien la afronta como meta expresada discursivamente), puedo reconocer en mí mismo un movimiento susceptible, en todo momento, de hacerme avanzar hacia ella. Si no puedo hacer de la cumbre el objeto de una gestión o de una intención, puedo, empero, hacer de mi vida la larga adivinación de lo posible.

Me imagino ahora esto:

El tiempo entra en mí —a veces, por el abandono de mí mismo, que el dolor hace a la muerte, pese a mí—, pero si mi vida sigue su curso ordinario, por la serie de especulaciones que refieren al tiempo la menor de mis acciones.

Actuar es especular sobre un resultado ulterior —sembrar con la esperanza de futuras cosechas. La acción es en este sentido «puesta en juego», siendo lo apostado

juntamente el trabajo y los bienes comprometidos —tales como la labranza, el campo, el grano, toda una parte de los recursos del ser.

La «especulación» difiere no obstante de la «puesta en juego» en que, por esencia, se hace con vistas a una ganancia. Una «puesta en juego» puede ser loca, despreocupada del tiempo venidero.

La diferencia entre «especulación» y «puesta en juego» discrimina actitudes humanas diferentes.

A veces, la especulación prima sobre la puesta en juego. En tal caso, la apuesta se reduce todo lo posible, se hace lo más posible por asegurar la ganancia, cuya naturaleza, si no su cantidad, es limitada.

Otras veces, el amor del juego lleva a comprometerse con el máximo riesgo, con desconocimiento del fin perseguido. El fin, en este último caso, puede no ser fijo, siendo su naturaleza ser una posibilidad ilimitada.

En el primer caso, la especulación del porvenir subordina el presente al pasado. Refiero mi actividad a un ser futuro, pero el límite de ese ser está enteramente determinado en el pasado. Se trata de un ser cerrado, que se quiere inmutable y de interés limitado.

En el segundo caso, la meta indefinida es apertura, superación de los límites del ser: la actividad presente tiene como fin lo desconocido del tiempo futuro. Los dados echados lo son en vista de un más allá del ser: lo que aún no es. La acción excede los límites del ser.

Hablando de la *cumbre,* del *ocaso,* oponía la preocupación por el futuro a la de la *cumbre,* que se inscribe en el presente.

He presentado la cumbre como inaccesible. En efecto, por extraño que ello parezca, el tiempo presente es siempre inaccesible al pensamiento. El pensamiento, el lenguaje, se desinteresan del presente, lo sustituyen constantemente por la expectativa del futuro.

Lo que he dicho de la sensualidad y del crimen no puede ser cambiado. Aunque debamos superarlo, es para nosotros el *principio* y el corazón dionisíaco de las cosas al cual, muerta la trascendencia, el dolor se adhiere un poco más cada día.

Pero he aprendido la posibilidad de actuar y, en la

acción, de no estar ya a merced de un deseo patético de mal.

Estrictamente, la doctrina de Nietzsche es, sigue siendo, un grito en el desierto. Es, más bien, una enfermedad, la ocasión de cortos malentendidos. Su ausencia de meta fundamental, una aversión innata hacia toda meta, no pueden ser superadas directamente.

«Creemos que el crecimiento de la humanidad desarrolla también los aspectos enojosos y que el hombre *más grande de todos*, si tal concepto es permitido, será el que representará más vigorosamente en él el carácter contradictorio de la existencia, el que la glorificará y será su única justificación...» (1887-1888; citado en *Voluntad de Poder*, II).

La ambigüedad de la ausencia de meta en lugar de arreglar algo, acaba de estropearlo. La *voluntad de poder* es un equívoco. Queda de ella, en cierto sentido, la voluntad de mal, la de *derrochar*, de jugar (sobre la que Nietzsche puso el acento). Las anticipaciones de un tipo humano —ligadas al elogio de los Borgia— contradicen un principio de juego, que quiere resultados libres.

Si me rehuso a limitar los fines, actúo sin relacionar mis actos con el bien, con la conservación o el enriquecimiento de unos seres dados. Apuntar al más allá, no a lo dado del ser, significa no cerrarse, dejar lo posible abierto.

«Está en nuestra naturaleza crear un ser que nos sea superior. *¡Crear lo que nos supera!* Es el instinto de la reproducción, el instinto de la acción y de la obra. Como toda voluntad supone un fin, el hombre *supone un ser* que aún no existe, pero que es el fin de su existencia. ¡He aquí el verdadero libre arbitrio! Es en este fin donde se resumen el amor, la veneración, la perfección vislumbrada, la ardiente aspiración» (1882-1885; citado en *Voluntad de poder*, II).

Nietzsche expresó por medio de la idea de niño el principio de juego abierto, en el que *lo que acaece excede lo dado*. «¿Por qué, decía Zaratustra, es necesario que el león se transforme en niño? El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo y un juego, una rueda que

gira sobre sí misma, un primer movimiento, un 'sí' sagrado.»

La *Voluntad de poder* es el león, pero ¿no será el niño la *voluntad de suerte?*

Nietzsche, siendo aún joven, había anotado: «El 'juego', lo inútil, ideal de quien rebosa de fuerza, de quien es 'infantil'. El 'infantilismo' de Dios.» (1872-1873; citado en *Voluntad de Poder,* II.)

El hindú Ramakrishna alcanzó, según me parece, el estado de inmanencia: «...es mi compañero de juego, dice de Dios. No hay consonancia ni razón en el universo. ¡El risueño!, lágrimas y risas, todos los papeles de la comedia. ¡Ah, esta diversión del mundo! Escuelas de niños abandonados, ¿a quién alabar?, ¿a quién censurar? No tiene razón. No tiene cerebro. Nos engaña con su pizca de razón y su pizca de cerebro. Pero esta vez no picaré. *Tengo la clave del juego.* Más allá de la razón y de la ciencia y de todas las palabras, está el amor.»

Imagino —¿qué sé yo?— que una manera de hablar tan afortunada deforma empero la realidad que evoca. En el estado de inmanencia coinciden lo trágico, una sensación de broma demencial y *la mayor sencillez.* La sencillez decide. La inmanencia difiere *poco* de un estado cualquiera y es en esto en lo que consiste, precisamente: ese *poco,* esa *nadería,* importan más que la cosa más importante.

Puede que la *clave del juego,* el *amor,* oscurezca la verdad.

Pero me imagino que no es pura casualidad si estas pocas líneas establecen una equivalencia entre el objeto aprehendido en la inmanencia y las perspectivas infinitas del juego.

El estado de inmanencia implica una completa «puesta en juego» de uno mismo, tal que sólo un acaecer independiente de la voluntad pueda disponer de un ser hasta tan lejos.

Tan pronto como se descubre la superchería de la trascendencia, la seriedad se disipa para siempre. Sin embargo, en la ausencia de la seriedad se escapa aún la profundidad infinita del juego: el juego es la busca, de acaecer en acaecer, de los infinitos posibles.

De todas formas.

El estado de inmanencia significa: *más allá del bien y del mal*.

Se une a la no-áscesis, a la libertad de los sentidos.

Lo mismo ocurre con la ingenuidad del juego.

Al llegar a la inmanencia, nuestra vida sale finalmente de la fase de los maestros.

Agosto 1944

EPILOGO

Si yo rompí un día, separando de la masa, si no toda mi vida, al menos esa parte de mi vida que me importa —si la masa se disuelve en una inmanencia sin fin— fue tan sólo llegado al límite de mis fuerzas. En el momento en que escribo, trascender a la masa es escupir al aire: el escupitajo vuelve a caer... La trascendencia (la existencia noble, el desprecio moral, el aire sublime) ha caído en la comedia. Trascendemos aún la existencia debilitada: pero a condición de perdernos en la inmanencia, de luchar igualmente por todos los otros. Yo detestaría el movimiento de la trascendencia en mí (las decisiones tajantes) si no captase inmediatamente su anulación en alguna inmanencia. Considero esencial estar siempre *a la altura del hombre*, no trascender más que un desecho, compuesto con afeites trascendentes. Si yo mismo no estuviese al nivel de un obrero, sentiría mi trascendencia por encima de él como un escupitajo, pendiente sobre mi nariz. Esto lo experimento en el café, en los lugares públicos... Juzgo físicamente a seres con los que me junto, que no pueden estar por debajo, ni por encima. Difiero profundamente de un obrero, pero el sentimiento de *inmanencia* que tengo, al hablarle, si la simpatía nos une, es el signo que indica mi lugar en el mundo: el de una ola entre las aguas. Mientras que los burgueses que trepan *secretamente* unos sobre otros me parecen condenados a la exterioridad vacía.

Por un lado, la trascendencia, reducida a una comedia (la del amo —el señor— antaño se unía al peligro de muerte, corrido espada en mano) produce unos hombres

cuya vulgaridad afirma su inmanencia profunda. Pero imaginando la burguesía destruida —en unas cuantas legítimas sangrías—, la igualdad consigo mismo de los que subsistiesen, esa infinita inmanencia, ¿no vaciaría de sentido, a su vez, una reproducción monótona de los trabajadores, una multitud sin historia y sin diferencia?

¡Es muy teórico!

Sin embargo, el sentimiento de inmanencia en el interior de una masa a la que nada trascendería ya en adelante responde a una necesidad que no es menos imperiosa en mí que el amor físico. Si para responder a una exigencia mayor, tal como el deseo de jugar, debiera aislarme en alguna trascendencia *nueva*, estaría en ese estado penoso en que se muere.

Esta tarde, cuatro aviones americanos atacaron con bombas, cañones y ametralladoras un tren de aceite y gasolina, en una estación a un kilómetro de aquí. Volando bajo, giraban sobre los tejados, después bajaban en picado a través de columnas de humo negro: enormes y terribles insectos, surgían por encima del tren, flechados hacia el alto cielo. Pasaba uno cada minuto sobre nuestras cabezas, atacando en un trueno de ametralladoras, de motores, de bombas, de cañones de tiro rápido. Asistí sin peligro durante un cuarto de hora al espectáculo: fascinaba a los espectadores. Temblaban y se maravillaban, luego pensaban en las víctimas, pero *después*. Una treintena de vagones ardieron: salió de ellos durante horas, como de un cráter, una inmensa humareda que oscureció parte del cielo. Una fiesta náutica a doscientos metros del tren había reunido a gran número de niños. No hubo muertos ni heridos.

La radio ya no indica el avance de las columnas blindadas. Me imagino, empero, que están a menos de cincuenta kilómetros. Dos furgonetas de tropas alemanas se pararon enfrente de mí: buscaban un puente sobre el Sena..., huyendo hacia el Este, a la ventura.

He captado por primera vez su sentido (desde un punto de vista, por otra parte, bastante cerrado): esta guerra es la de la trascendencia contra la inmanencia. La derrota del nacionalsocialismo se relaciona con el aisla-

miento de la trascendencia, la ilusión de Hitler con la fuerza que produce el movimiento de la trascendencia. Esta fuerza coagula contra ella otra mayor —lentamente— por las reacciones que causa en el interior de la inmanencia. Sólo subsiste el límite del aislamiento.

· En otros términos, el fascismo tuvo la trascendencia nacional por esencia, no logró llegar a ser un «universal»; sacaba su fuerza singular de la «particularidad». Por eso perdió la causa que representaba, a pesar de que ésta tenía una vertiente universal. En cada país, a numerosos individuos les hubiese gustado dominar a la masa, teniendo por finalidad su trascendencia personal. En vano intentaban—al no poder ofrecer a la masa que les siguiese en su movimiento— trascender el resto del mundo. Sólo es posible en un país: la trascendencia de un satélite (Italia) llegó a ser cómica en plena guerra (esta guerra no ha mostrado la inferioridad radical del fascismo italiano respecto al alemán, sino el hecho de que unido —subordinado a un movimiento mayor— se había convertido en sombra).

Es cómico también hacer de «búho de Minerva», hablar después de que las cosas han pasado, no disponiendo para saludar a los que caen más que de risotadas. ¿Claro o cruel?, claro... La inmanencia es la libertad, es la risa. «La corta tragedia, decía Nietzsche, ha acabado siempre por servir a la eterna comedia de la existencia y la mar 'de sonrisa innumerable' —por decirlo con Esquilo— acabará por cubrir con sus olas la mayor de esas tragedias» (GAYA CIENCIA, 1).

Imagino a través de la inmanencia una escisión, en la que cada una de las partes repudia la autenticidad de la otra, no aproximándose a la autenticidad más que por el hecho de que repudia y es repudiada. La tensión, si no la guerra, necesaria entre las dos..., pues ninguna es lo que pretende ser.

He acabado el plan de una filosofía coherente...

Espera interminable. Numerosas explosiones en la noche. El alcalde (pro-alemán) anunciaba ayer que los americanos entraban en París. Lo dudo. En el momento en que escribo, una violenta explosión, un niño da alaridos. Todo está sobreexcitado, a la espera. Anteayer, los ame-

ricanos pasaron a una decena de kilómetros. Además del interés común, tengo personalmente una razón morbosa para esperar —y sobre todo la entrada en París—. No es probable que una batalla importante devaste la región. Los alemanes se van.

Sólo las trascendencias son inteligibles (las discontinuidades). La continuidad no es inteligible más que en relación con su contrario. La inmanencia pura y la nada de la inmanencia se equivalen, no significan *nada*.

La trascendencia pura no sería tampoco inteligible si no se repitiese, lo que equivale a decir: si no estuviese representada hasta lo infinito en el medio homogéneo de la inmanencia.

Con las comunicaciones cortadas estoy reducido a una absoluta soledad. Una especie de *no man's land* se ha formado, sin alemanes desde hace dos días, donde los americanos no entran, dando un rodeo. según parece, en torno al bosque. Las carreteras están vacías, inverosímilmente, un silencio nocturno... Pocos aviones, los ruidos de explosiones han cesado. No se oye ni bombardeos, ni fuego de cañones. La vida entera, de las poblaciones, de los ejércitos, se disuelve (se agota) en la espera. Renuncio a buscar inciertas noticias. Las únicas que ahora me importan, la entrada en París, la llegada aquí de los americanos, vendrán a mí por sí mismas.

En estas condiciones, la incertidumbre sobre K. me atormenta y en esta soledad que se ha cerrado me roe, me destruye.

La lentitud relativa de las operaciones da lugar a temores razonables.

Se habla de combates en París.

Experimento un alivio imaginando, para mí, no sé qué exceso de sufrimientos, en lugar de la rápida liberación esperada. Preferimos a veces afrontar el horror antes que ser pacientes.

Tengo finalmente los nervios enfermos: de cuando en cuando, por lo menos. Me recupero y me domino poniéndome a escribir. El día cae, no hay electricidad, vacilo en encender la vela. Quiero escribir, no ceder a la angustia.

Desde hace meses temo la separación a la que la cercanía de las operaciones me condena: puedo decir hoy de mi soledad que me oprime a más no poder. La nada de la ausencia —que puede ser definitiva— la experimenta hoy mi rabia, me asfixia. Este residuo de la nada que asfixia con la mentira de la trascendencia, ya estoy harto de vivirlo: si fuera la pura, la auténtica nada, imagino que el suplicio sería más soportable. Si se trata de morir, también es mentira: y sin duda la mentira de la pérdida de un ser amado es aún más evidente. Pero la mentira de vivir atenúa, una vez descubierta, la tristeza de morir, mientras que la mentira del amor acrecienta el horror de perder al ser amado. En uno y otro caso, la evidencia de la mentira suprime solamente una parte del efecto: la mentira ha llegado a ser nuestra verdad. Lo que llamo mentira en el fondo, no lo es más que en el fondo: es, más bien, la *impotencia* de la verdad. La sensación de impotencia que nos rompe, si la pérdida —y no nuestro cansancio— nos hace ver que nos engañábamos, acaba de desquiciar nuestros nervios. No puede suprimir el apego. La separación no es por ello menos dura y lo que aporta una pretendida lucidez no es el desapego, sino la idea de que ni siquiera el retorno podría responder a esta sed que subsiste en el seno de la decepción.

Me he rejuvenecido veinte años.
He encontrado un divino, un diabólico mensajero de opereta.

¡He visto a K., retumba el cañón y se escuchan las ametralladoras!

Esta noche, desde lo alto de una torre, el inmenso bosque bajo las nubes bajas y la lluvia, la guerra llega hasta sus lindes, del Sudoeste al Este, un sordo gruñido.

La batalla cercana, cuyo ruido vamos a escuchar muchos en los roquedales, no me causa ninguna angustia. Como mis vecinos, vislumbro la extensión en que tiene lugar, invisible y enigmática, escucho conjeturas inconsistentes. Ya no hay *no man's land:* ante nosotros, unos alemanes poco numerosos obstaculizan el avance de los americanos. Esto es lo que sé. Las noticias de la radio son confusas, en desacuerdo con la resistencia alemana

ante nosotros: en la ignorancia más o menos completa, los estampidos de cañón o ametralladora y las humaredas de los incendios lejanos son otros tantos problemas banales. Si hay alguna grandeza en tales fragores, es la de lo ininteligible. No sugieren ni la naturaleza asesina de los proyectiles, ni los movimientos inmensos de la historia, ni siquiera un peligro que se acerca.

Me siento vacío y fatigado: me quedo sin escribir y no por enervamiento. Necesito descanso, estupidez y letargo. Leo, en revistas de 1890, novelas de Hervieu, de Marcel Prévost.

Indudablemente, los alemanes ceden. El cañón en la noche hace temblar a las puertas. A la caída del día, una veintena de explosiones de una violencia inusitada (un importante depósito de municiones había saltado): sentí el temblor del aire entre las piernas y sobre los hombros. A siete kilómetros, las llamas abrasaban el cielo. Vi una de las explosiones en los roquedales. En el horizonte, inmensas llamas rojas y otras cegadoras se elevaron en la negra humareda. Este horizonte de bosques es el mismo que hace tres meses: me quejaba, en aquellos días, de falta de imaginación. No pude representarme entonces en ese paisaje tan hermoso (como un océano de árboles animado por olas lentas, inmensas) las destrucciones y los desgarramientos de una batalla. Hoy veo vastos incendios, a tres o cuatro leguas arrecia el cañoneo, dominado finalmente por el ruido de explosiones colosales. Pero los niños reían en los roquedales. La quietud del mundo permanece inmutable.

Por fin las noticias son menos confusas. Dos personas llegadas en bicicleta de París me han contado los sucesos, los combates en la calle, la bandera francesa en el Ayuntamiento y *L'Humanité* voceada. Ellos mismos me han dicho que la batalla está cerca de Lieusaint, de Melun. Puede que Melun caiga esta noche, lo que decidiría la suerte del bosque.

He subido a los roquedales a las nueve. El cañoneo era fuerte. Cesó, pero se oyó claramente el ruido en el bosque de una columna motorizada.

Volví a casa, me tumbé en la cama. Unos gritos me

despertaron de mi somnolencia. Fui a la ventana y vi correr a mujeres y niños. Me gritaron que los americanos habían llegado. Salí y me encontré a los carros blindados rodeados de una muchedumbre casi ferial, pero en más animado. Nadie más sensible que yo a este tipo de emociones. Hablé a los soldados. Me reía.

El aspecto de los hombres, de los uniformes y del material americano me agrada. Estos hombres de ultramar parecen más cerrados, más completos que nosotros.

Los alemanes exudan por todos sus poros la mediocridad trascendida. La «inmanencia» de los americanos es innegable (su ser está en ellos mismos y no más allá).

La muchedumbre llevaba banderas, flores, champaña, peras, tomates y hacía subir a los niños en los carros a quinientos metros de los alemanes.

Los carros que llegaron a mediodía se pusieron en camino a las dos. En seguida la batalla se hizo feroz a un kilómetro de las calles. Una parte de la tarde pasó entre ráfagas de ametralladora, ensordecedor cañoneo y tiroteo. Desde lo alto de los roquedales, veía yo elevarse las humaredas de un pueblo bombardeado, desde el que tiraban las baterías alemanas. ¡Incendios por todos lados! Melun ardiendo a lo lejos exalaba sus humaredas como un volcán. Se domina desde los roquedales una inmensa extensión, en sus dos terceras partes los relieves desgastados, pero salvajes, de un bosque, la llanura de Brie hacia Melun. De cuando en cuando, en el horizonte los aviones se lanzaban en picado sobre una columna alemana y, cuando tenían éxito, veía alzarse grandes humaredas negras.

A las nueve llegó, lentamente, una furgoneta rodeada de hombres de la Resistencia armados. Empavesaron la plaza, en la que el gentío se apretujó. El primero que pusieron en la furgoneta era un viejo alto y delgado, con distinción de ave exótica, un general. En penitencia, sentado en el reborde, adoptó un aire fino y desengañado. Le rodeaba un desorden de hombres armados. Era el jefe local de la milicia. En la «carreta» [13] instalada en la esquina de la calle, las víctimas, penetradas de una soledad de

---

[13] «*Charrette*», aludiendo a la carreta que llevaba a los condenados a la guillotina durante la Revolución Francesa. (N. del T.)

muerte, tenían algo de espantoso. El gentío aplaudió la llegada de una mujer y cantó *La Marsellesa*. La mujer, una pequeño-burguesa, de cuarenta años, entonó *La Marsellesa* con los otros. Parecía malvada, obtusa, testaruda. Era repugnante, ridículo, escucharla cantar. Cayó la noche: el cielo bajo y negro anunciaba tormenta. Trajeron al alcalde y algunos otros. Hubo opiniones encontradas respecto al alcalde, una disputa bullanguera. Lentamente, la furgoneta cargada maniobró. Muchachos con la cabeza descubierta, armados de fusiles o metralletas, subieron con los prisioneros. En el gentío arremolinado sonó ásperamente el *Chant du départ*. La noche estaba parcialmente enrojecida por fulgores de incendio. Momentáneamente, los relámpagos lo iluminaban todo, enceguecíendo y manteniendo una especie de palpitación insensata. Finalmente, el cañón cercano (las líneas están a quinientos metros) tronó con extrema violencia, acabando de aumentar esta execración.

Temo a quienes, cómodamente, reducen el juego político a las ingenuidades de las propagandas. Personalmente, la idea de los odios, las esperanzas, las hipocresías, las estupideces (en una palabra, los disimulos de *intereses)* que acompañan a estos grandes movimientos armados me abruma. Las idas y venidas, los incendios en la llanura, el paso como de un galope de carga por las calles, el cañoneo y el estruendo de las explosiones me parecen grávidos, más que de un sentido fácil, de todo el peso unido al destino de la especie humana. ¿Qué extraña realidad persigue sus propios fines (diferentes de los visibles) o carece de toda finalidad a través de todo ese ruido?

Es difícil dudar ahora de que nuestra inmensa convulsión pretende necesariamente la ruina de la sociedad antigua con sus mentiras, su desgañitarse, su mundanidad, su dulzura de enferma; y, por otra parte, el nacimiento de un mundo donde, desenfrenadamente, intervendrán las fuerzas *reales*. El pasado (la estafa de su supervivencia) acaba de morir: el gravoso esfuerzo de Hitler agota aún sus últimos recursos.

Evidentemente, a este respecto: ¡maldito aquel que no vea llegado el momento de despojarse de sus antiguas vestiduras y de entrar *desnudo* en el mundo nuevo en que lo posible tendrá lo *nunca visto* por condición!

Pero, ¿qué quiere, qué busca y qué significa un mundo en gestación?

Esta mañana, estoy desgarrado: ¡mi herida ha vuelto a abrirse al menor roce, una vez más, un deseo vacío, un inagotable sufrimiento! Hace un año me alejé, en un momento de fiebre decisiva, de toda posibilidad de reposo. Vivo, desde hace un año, la convulsión de un pez sobre la arena. Y ardo y río, hago una antorcha de mí mismo... Repentinamente se hace el vacío, la ausencia, estoy ya *en el fondo de las cosas:* desde ese fondo, la antorcha no parece haber sido más que una traición.

¿Cómo evitar conocer una vez —después otra, indefinidamente— la mentira de los objetos que nos abrasan? Sin embargo, en esta oscuridad insensata, más allá de todo sinsentido, de todo hundimiento, aún me desgarra la pasión de «comunicar» a quien amo esta noticia de la noche que ya ha caído, como si sólo esta «comunicación» y ninguna más estuviese a la medida de un amor tan grande. Así renace, sin fin, aquí o allá, la loca fulguración de la suerte —que exige de nosotros previamente el conocimiento de la mentira, del sinsentido que es.

¡Oh, colmo de lo cómico!... ¡Que tengamos que huir del vacío (la insignificancia) de una inmanencia infinita, dedicándonos como locos a la locura de la trascendencia! Pero esta mentira ilumina con su locura la inmanente inmensidad: ésta no es ya el puro sinsentido, el puro vacío, *ella precisamente es* ese fondo de ser pleno, ese fondo verdadero ante el que la vanidad de la trascendencia se disipa. Si no la hubiésemos conocido nunca, *para nosotros* no hubiera existido, y quizá este fuese el único medio de que existiese *para sí,* si nosotros no hubiésemos primero edificado, luego negado, demolido, la trascendencia.

(¿Se me podrá seguir hasta tan lejos?)

Esta dirección la señala, ciertamente, una luz comúnmente percibida que anuncia la palabra LIBERTAD.

A la que estoy profundamente apegado.

No sé si alguna vez la preocupación y la inquietud moral desgarraron más cruelmente a un hombre. No soy, en este momento, de los que enseñan: en mí toda afirmación se prolonga, como sobre una ciudad bombardea-

da el ruido de las bombas, en desorden, en polvo, en gemidos.

Pero, igual que un pueblo, una vez pasado el suceso, se halla cada vez más allá de su desdicha (secas las lágrimas, furtivamente los rostros opacos se iluminan y la risa irrumpe de nuevo), del mismo modo la «tragedia de la razón» se transforma en diversidad insensata.

APENDICE

I

NIETZSCHE Y EL NACIONALSOCIALISMO

Nietzsche atacó la moral idealista. Se burló de la bondad y la piedad, desenmascaró la hipocresía y la ausencia de virilidad disimuladas bajo la sensiblería humanitaria. Como Proudhon y Marx, afirmó el elemento benéfico de la guerra. Muy alejado de los partidos políticos de su tiempo, llegó a enunciar una aristocracia de los «amos del mundo». Alabó la belleza y la fuerza corporal, mostrando una preferencia marcada por la vida azarosa y turbulenta. Tales juicios de valor decididos contra el idealismo liberal llevaron a los fascistas a reclamarse de él y a ciertos antifascistas a ver en él el precursor de Hitler.

Nietzsche tuvo el presentimiento de un tiempo cercano en que los límites convencionales opuestos a la violencia serían superados, en el que las fuerzas reales se afrontarían en conflictos de una amplitud desmesurada, en el que cada valor existente sería material y brutalmente repudiado. Imaginando la fatalidad de un período de guerras cuya dureza sobrepasaría todo límite, no tuvo la idea de que debieran ser evitadas a todo precio ni que la prueba excediese a las fuerzas humanas. Incluso estas catástrofes le parecieron preferibles al estancamiento, a la mentira de la vida burguesa, a la beatitud de rebaño de los profesores de moral. Ponía esto como principio: si

hay para los hombres un auténtico valor y las cláusulas de la moral recibida, del idealismo tradicional, se oponen a la venida de dicho valor, la vida derribará a la moral recibida. Igualmente, los marxistas entienden que los prejuicios morales que se oponen a la violencia de una revolución deben inclinarse ante un valor eminente (la emancipación del proletariado). Aunque diferente del marxismo, el valor que Nietzsche afirmó tiene también carácter universal: la emancipación que quería no era la de una clase con respecto a otras, sino la de la vida humana, en la forma de sus mejores representantes, con respecto a las servidumbres morales del pasado. Nietzsche soñó un hombre que no huyese ya de su destino trágico, sino que lo amase y lo encarnase de grado, que no se mintiese ya a sí mismo y que se elevase por encima de la servidumbre social. Esta clase de hombre diferiría del hombre actual, que se confunde habitualmente con una función, es decir, con una parte solamente de las posibilidades humanas: sería, en una palabra, *el hombre completo*, liberado de las servidumbres que nos limitan. Este hombre libre y soberano, a medio camino entre el hombre moderno y el superhombre, Nietzsche no ha querido definirlo. Pensaba con mucha razón que no se puede definir lo que es libre. Nada más vano que asignar, limitar lo que aún no es: es preciso quererlo y querer el futuro es reconocer ante todo el derecho que el futuro tiene a ser limitado por el pasado, a ser la superación de lo conocido. Por este principio de un primado del futuro sobre el pasado [14], sobre el que insistió fielmente, Nietzsche es el hombre más ajeno a lo que bajo el nombre de muerte execra a la vida y bajo el nombre de reacción, al sueño. Entre las ideas de un reaccionario fascista o de otro tipo y las de Nietzsche hay algo más que una diferencia: hay una incompatibilidad radical. Nietzsche, al rehusarse a limitar ese futuro al que concedía todos los derechos, lo evocó, empero, con alusiones vagas y contradictorias, lo cual dio pie a confusiones abusivas: es vano prestarle cualquier intención mensurable en términos de política electoral, arguyendo que habló de «amos del mundo». Se trata de una evocación arriesgada de lo posible por su parte. Ese hombre

---

[14] El primado del futuro sobre el pasado, esencial en Nietzsche, no tiene nada que ver con el futuro sobre el presente, del que hablo más arriba, p. 55 y 48.

soberano cuyo fulgor anhelaba, lo imaginó contradictoriamente a veces rico y a veces más pobre que un obrero, a veces poderoso y otras perseguido. Exigió de él la virtud de soportarlo todo, lo mismo que le reconoció el derecho de transgredir las normas. Por otro lado, lo distinguía en principio del hombre en el poder. No limitaba nada, se reducía a describir, tan libremente como podía, un campo de posibilidades.

Me parece, dicho esto, que si es preciso definir el nietzscheanismo, no tiene excesivo interés fijarse en esa parte de la doctrina que concede a la *vida* derechos contra el *idealismo*. El rechazo de la moral clásica es común al marxismo [15], al nietzscheanismo y al nacionalsocialismo. Sólo es esencial el valor en cuyo nombre la vida afirma sus derechos fundamentales. Establecido este principio de juicio, los valores nietzscheanos con relación a los valores racistas se sitúan, en conjunto, en el lado opuesto.

— El impulso inicial de Nietzsche procede de su admiración por los griegos, los hombres intelectualmente mejor acogidos de todos los tiempos. Todo se subordina en el espíritu de Nietzsche a la cultura, mientras que en el Tercer Reich, la reducida cultura tiene por finalidad la fuerza militar.

— Uno de los rasgos más significativos de la obra de Nietzsche es la exaltación de los valores dionisíacos, es decir, de la embriaguez y del entusiasmo infinitos. ¡No por casualidad Rosenberg, en su *Mito del siglo XX*, denuncia el culto de Dionisos como no ario! ... A despecho de tendencias prontamente reprimidas, el racismo no admite más que los valores soldadescos: «La juventud necesita estadios y no bosques sagrados», afirma Hitler.

— He hablado ya de la oposición del pasado al futuro. Nietzsche se autodesigna extrañamente como *el hijo del futuro*. El mismo ligaba ese nombre a su existencia de apátrida. En efecto, la patria es en nosotros la parte del pasado y sobre ella, estrechamente sólo sobre ella, el hit-

---

[15] Quien sobre el plano de la moral se sitúa a la zaga del hegelianismo. Hegel ya se había apartado de la tradición. Y, con justicia, ha dicho Henri Lefebvre de Nietzsche que realizó «inconscientemente la tarea de un vulgarizador, a veces con exceso de celo, del inmoralismo implicado en la dialéctica histórica de Hegel.» (H. LEFEBVRE, *Nietzsche*, p. 136.) A este título, Nietzsche es responsable..., para emplear términos de Lefebvre, de haber «hundido puertas abiertas.»

lerismo edifica su sistema de valores, que no aporta ningún valor nuevo. Nada más ajeno al Nietzsche que afirma a la faz del mundo la completa vulgaridad de los alemanes.

— Dos precursores oficiales del nacionalsocialismo anteriores a Chamberlain fueron los contemporáneos de Nietzsche, Wagner y Paul de Lagarde. Nietzsche es apreciado y puesto de relieve por la propaganda, pero el Tercer Reich no hizo de él uno de sus doctores, como hizo eventualmente con estos últimos. Nietzsche fue amigo de Ricardo Wagner, pero se alejó de él, asqueado por su chauvinismo galófobo y antisemita. En cuanto al pangermanista Paul de Lagarde, un texto aleja toda duda a su respecto: «Si usted supiera —escribe Nietzsche a Teodoro Fritsch— cuánto me reí la primavera pasada leyendo las obras de ese cabezota sentimental y vanidoso que se llama Paul de Lagarde...»

— Estamos hoy al cabo del sentido que para el racismo hitleriano tiene la estupidez antisemita. No hay nada más esencial al hitlerismo que el odio a los judíos. A lo que se opone esta regla de conducta de Nietzsche: «No frecuentar a nadie que esté implicado en esa farsa desvergonzada de las razas.» No hay nada que Nietzsche haya afirmado de una manera más inequívoca que su odio a los antisemitas.

Es necesario insistir sobre este último punto. Nietzsche debía ser lavado del baldón nazi. Por tanto, se hace preciso denunciar ciertas comedias. Una de ellas es obra de la misma hermana del filósofo, que le sobrevivió hasta estos últimos años (murió en 1935). Elisabeth Foerster, nacida Nietzsche, no había olvidado, el 2 de noviembre de 1933, las dificultades que surgieron entre ella y su hermano por su matrimonio, en 1885, con el antisemita Bernard Foerster.

Una carta en la que Nietzsche le recuerda su repulsión *máximamente acentuada* por el partido de su marido —al que se designa nominalmente— fue publicada por ella misma. Pues bien, el 2 de noviembre de 1933, Elisabeth Judas-Foerster recibió en Weimar, en la casa en que había muerto Nietzsche, al Führer del Tercer Reich, Adolf Hitler. En esta solemne ocasión, esta mujer atestiguó el antisemitismo de la familia leyendo un texto de... ¡Bernard Foerster!

«Antes de dejar Weimar para dirigirse a Essen, re-

fiere el *Temps* del 4 de noviembre de 1933, el canciller Hitler fue a visitar a la señora Elisabeth Foerster-Nietzsche, hermana del célebre filósofo. La anciana señora le regaló un bastón-estoque que perteneció a su hermano. Le acompañó en su visita a los archivos Nietzsche.

«Hitler escuchó la lectura de una memoria dirigida en 1879 a Bismarck por el doctor Foerster, agitador antisemita, que protestaba contra la invasión del espíritu judío en Alemania. Llevando en la mano el bastón de Nietzsche, Hitler cruzó entre la muchedumbre en medio de aclamaciones.»

Nietzsche, dirigiendo en 1887 una carta despreciativa al antisemita Teodoro Fritsch, la terminaba así: «Pero en resumen, ¿qué cree usted que siento yo cuando el nombre de Zaratustra sale de la boca de los antisemitas?» [16].

---

[16] Consultar sobre estos temas: NICOLAS, «De Nietzsche à Hitler, 1937. Nietzsche et les fascistes. Une réparation». (N.° especial de *Acéphale*, enero de 1937.) HENRI LEFEBVRE, *Nietzsche*, 1939, (E.S.I.), p. 161 y ss.

II

LA EXPERIENCIA INTERIOR DE NIETZSCHE

Las «experiencias» aducidas en este libro ocupan menos lugar que en los dos precedentes [17]. Tampoco tienen el mismo relieve. Pero esto no es más que una apariencia. El interés esencial de este libro atañe, cierto es, a la inquietud moral. Los «estados místicos» no por ello pierden su importancia primera, porque la cuestión moral se plantea respecto a ellos.

Parecerá quizá abusivo conceder tal parte a esos estados en un libro «sobre «Nietzsche». La obra de Nietzsche poco tiene que ver con las investigaciones del misticismo. Sin embargó, Nietzsche conoció una especie de éxtasis y lo dice (ECCE HOMO, ed. Alianza, pág. 97-98, cit. ant., página 123).

He querido penetrar en la comprensión de la «experiencia nietzscheana». Imagino que Nietzsche piensa en estados místicos en los párrafos en que habla de lo divino.

¡Cuántos dioses nuevos son aún posibles! —escribe en una nota de 1888—. Yo mismo, en quien el instinto religioso, es decir, *creador* de dioses, funciona a veces inoportunamente, ¡de qué maneras tan diversas he tenido en cada caso la sensación de lo divino!... He visto pasar tan-

---

[17] Se refiere a *La experiencia interior* y *El culpable.* (N. del T.)

tas cosas extrañas en esos instantes situados fuera del tiempo, que caen en nuestra vida como si cayesen de la luna, en los que ya no se sabe hasta qué punto se es viejo, ni hasta qué punto se volverá a ser joven...» (Citado en *Voluntad de Poder*, II).

Relaciono este texto con otros dos:

«Ver hundirse a las naturalezas trágicas y *poder reírse de ello*, pese a la profunda comprensión, la emoción y la simpatía que se experimenta, es algo divino» (1882-1884; citado en *Voluntad de Poder*, II).

«Mi primera solución: el *placer* trágico de ver hundirse lo más alto y lo mejor (porque se lo considera como excesivamente limitado con relación al Todo); pero esto no es sino una manera mística de presentir un «bien» superior.

Mi última solución: el bien supremo y el mal supremo son idénticos» (1884-1885; citado en *Voluntad de Poder*, II).

Los «estados divinos» que Nietzsche conoció tendrían por objeto un contenido trágico (el tiempo), y como movimiento la reabsorción del elemento trágico trascendente en la inmanencia implicada por la risa. El *excesivamente limitado con relación al Todo* del segundo párrafo es una referencia al mismo movimiento. Una *manera mística de presentir* significaría un modo místico de sentir, en el sentido de la experiencia y no de la filosofía mística. Si esto es efectivamente así, la tensión de los estados extremos estaría dada como búsqueda de un *«bien» superior*.

La expresión *el bien supremo y el mal supremo son idénticos* podría igualmente entenderse como un dato de la experiencia (un objeto de éxtasis).

La importancia concedida por el propio Nietzsche a sus estados extremos está expresamente subrayada en esta nota: «El nuevo sentimiento del poder: el estado místico; y el racionalismo más claro y más audaz sirviendo de camino para llegar a él. La filosofía, como expresión de un estado de alma extraordinariamente *elevado*» (citado en *Voluntad de Poder*, II). La expresión estado *elevado* para designar el estado místico se encontraba ya en la *Gaya Ciencia* (cit. ant., página 122).

Este fragmento testimonia, entre otros, del equívoco introducido por Nietzsche al hablar incesantemente de *poder* cuando piensa en el poder de dar. No podemos, en

efecto, sino situar en esta línea otra nota (de la misma época): «Definición de místico: quien tiene suficiente y demasiado con su propia felicidad y busca un lenguaje para su propia felicidad, porque quisiera poder *darla*» (1884; citado en *Voluntad de Poder,* II). Nietzsche definió de esta manera un movimiento del que Zaratustra proviene en parte. El estado místico, que en otros pasajes se relaciona con el poder, está aquí más cerca del deseo de dar.

Este libro tiene este sentido profundo: que el estado extremo se hurta a la voluntad del hombre (en tanto que el hombre es acción, es proyecto), que no se puede tan siquiera hablar de él sin alterar su naturaleza. Pero el valor decisivo de esta prohibición tiene que desgarrar a quien desea, a quien habla: en el momento mismo en que no puede, le es preciso, en efecto, desear y hablar. Y yo mismo tengo *suficiente, tengo demasiado con mi propia felicidad.*

III

LA EXPERIENCIA INTERIOR Y LA SECTA ZEN

La secta budista *Zen* existía en China desde el siglo VI. Hoy es floreciente en Japón. La palabra japonesa *Zen* traduce la sánscrita *dhyâna,* que designa la meditación budista. Como el *yoga,* el *dhyâna* es un ejercicio respiratorio con fines extáticos. El *Zen* se aleja de los caminos trillados merced a un evidente desprecio de las maneras suaves. La base de la piedad *Zen* es la meditación, pero sin otro fin que un momento de iluminación llamado *satori.* Ningún método aprehensible permite acceder al *satori.* Es una súbita sacudida, una brusca apertura, provocada por cualquier imprevisible extravagancia.

Sian-ien, al que su maestro Uei-chan rehusaba toda enseñanza, se desesperaba. «Un día, mientras arrancaba malas yerbas y barría el suelo, un guijarro que acababa de arrojar pegó en un bambú; el sonido producido por el choque elevó su espíritu inesperadamente al estado de *satori.* La pregunta planteada por Uei-chan se hizo luminosa; su alegría no tuvo límites; fue *como si volviese a encontrar a un pariente perdido.* Además, comprendió entonces la bondad de su mayor, a quien había abandonado cuando éste rehusó instruirle. Pues sabía ahora que esto no le habría sucedido si Uei-chan hubiese estado tan desprovisto de bondad como para explicarle las cosas.»

(Suzuki, *Ensayos sobre budismo Zen).* Las palabras *como si volviese a encontrar*... están subrayadas por mí.

«...cuando el resorte funciona, todo lo que yacía en el espíritu estalla como una erupción volcánica o surge como un relámpago. El *Zen* llama a esto "volver a casa"...» (Suzuki, *ibídem).*

El *satori* puede resultar «de la audición de un sonido inarticulado, de una observación ininteligible, o de la observación de una flor en el momento de abrirse o del encuentro con cualquier incidente trivial y cotidiano: caerse, enrollar una estera, abanicarse, etc.» (Suzuki, *ibídem).*

Un monje llegó al *satori* «en el momento en que andando por el patio, tropezó» (Suzuki, *ibídem).*
Ma-tzu le retorció la nariz a Pai-chang»... y le abrió el espíritu (Suzuki, *ibídem).*

La expresión del *Zen* ha adoptado a menudo forma poética.
Yang Tai-nien escribe:
«Si quieres esconderte en la estrella del Norte,
Vuélvete y cruza tus manos tras la estrella del Sur.»
(Suzuki, *ibídem).*

SERMONES DE IUN-MEN.—"Un día... dijo: «El Bodhisatva Vasudeva se transforma sin razón alguna en un bastón.» Diciendo esto, trazó una línea en el suelo con su propio bastón y siguió: «Todos los Budas tan innumerables como granos de arena están aquí hablando de toda clase de tonterías.» Después se fue de la habitación.—En otra ocasión dijo: «Todo lo que os he dicho hasta ahora, ¿a qué viene, a fin de cuentas? Hoy, de nuevo, incapaz de ayudarme a mí mismo, estoy aquí para hablaros otra vez. En todo este vasto universo, ¿hay algo que se oponga a vosotros o que os esclavice? Si alguna vez la menor cosa, aunque fuera tan pequeña como la cabeza de un alfiler, os cierra el camino u os obstruye el paso, ¡apartarla!... Cuando os dejéis coger sin saberlo por un viejo como yo, os perderéis inmediatamente y os romperéis las piernas...» En otra ocasión: «¡Oh, mirad! ¡Ninguna vida subsiste!» Diciendo esto, hizo como si se cayese. Después preguntó: «¿Habéis comprendido? Si no, ¡pedidle a este bastón que os ilumine!»" (Suzuki, *ibídem).*

IV

RESPUESTA A JEAN-PAUL SARTRE [18]

(Defensa de «La experiencia interior»)

Lo que desorienta de mi manera de escribir es esa seriedad que engaña a su público. Tal seriedad no es mentirosa, pero ¿qué culpa tengo yo si el punto extremo de seriedad se disuelve en hilaridad? Expresada sin rodeos, una movilidad demasiado grande de los conceptos y de los sentimientos (de los estados de ánimo) no deja al lector más lento la posibilidad de aprehender (de fijar).

Sartre dice de mí: «... En cuanto se sepulta en el no-saber, rechaza todo concepto que permitiese designar y clasificar lo que entonces alcanza: «Si yo dijese decididamente: "He visto a Dios", lo que veo cambiaría. En vez de lo desconocido inconcebible —libre salvajemente ante mí, dejándome ante él salvaje y libre— habría un objeto muerto y propiedad del teólogo.» Sin embargo, no todo está tan claro: veamos lo que escribe ahora: «Tengo de lo divino una experiencia tan loca "que se reirán de mí si hablo de ella", y más adelante: "A mí, al idiota, Dios le habla de tú a tú"... Finalmente, al comienzo de un curioso capítulo que contiene toda una teología, nos

[18] Respuesta a una crítica de *La experiencia interior*, aparecida en los *Cahiers du Sud*, n.º 260 a 262 (octubre-diciembre de 1943), bajo el título de «Un nouveau mystique».

explica una vez más su negativa a nombrar a Dios, pero de una manera bastante diferente: «Lo que, en el fondo, priva al hombre de toda posibilidad de hablar de Dios es que, en el pensamiento humano, Dios se hace necesariamente conforme al hombre, en tanto que el hombre está fatigado, sediento de sueño y de paz.» No se trata ya de los escrúpulos de un agnóstico que, entre el ateísmo y la fe, quiere permanecer en suspenso. Es realmente un místico quien habla, un místico que ha visto a Dios y que rechaza el lenguaje demasiado humano de los que no lo han visto. En la distancia que separa estos dos fragmentos cabe toda la mala fe del señor Bataille...»

La oposición de Sartre me ayuda a poner lo esencial de relieve. Esta experiencia particular que tienen los hombres y que llaman experiencia de Dios, pienso que se altera al nombrarla. Basta que se tenga respecto a ella una representación de cualquier objeto, las precauciones son ineficaces. Por el contrario, eludido el nombre, la teología se disuelve y no queda ya más que como recuerdo: la experiencia se entrega a la desesperación.

Sartre describe muy acertadamente mis movimientos de espíritu a partir de mi libro, subrayando su necedad desde fuera, mejor de lo que yo habría podido hacerlo desde dentro (yo estaba conmovido): observados, disecados por una lucidez indiferente, es preciso decir que su carácter penoso se acusa cómicamente (como conviene):

«... El suplicio que no puede eludir (se trata de mí), dice Sartre, tampoco puede soportarlo. Pero ¿y si no hay nada salvo ese suplicio? En tal caso, es ese mismo suplicio lo que se va a trucar. El mismo autor confiesa: «Enseño el arte de transformar la angustia en delicia.» He aquí el deslizamiento: Yo nada sé. Bueno. Esto significa que mis conocimientos se detienen, que ya no van más lejos. Más allá, nada existe, puesto que no *es* más que lo que conozco. Pero, ¿y si sustantifico mi ignorancia? ¿Y si la transformo en noche de no saber? Hela aquí hecha positiva: puedo tocarla, puedo fundirme en ella. «Alcanzado el no-saber, el saber absoluto no es más que un conocimiento entre otros.» Aún más: puedo instalarme en ella. Había una luz que iluminaba débilmente la noche. Ahora me he retirado a la noche y considero la luz *desde el punto de vista de la noche.* «El no-saber desnuda. Esta proposición es la cumbre, pero debe ser entendida así: desnuda, luego *veo* lo que el saber escondía hasta ahora,

pero si veo, *sé*. En efecto, sé, pero lo que sé, el no-saber lo desnuda de nuevo. Si el sinsentido es el sentido, el sentido que es el sinsentido se pierde, vuelve a ser sinsentido (sin poder detenerse)». No se coge fácilmente a nuestro autor. Si sustantifica el no-saber, lo hace con prudencia: a la manera de un movimiento, no de una cosa. Pero no por ello ha dejado de funcionar el truco: de golpe, el no-saber, que no era previamente *nada*, se transforma en el más allá del saber. Arrojándose a él, el señor Bataille se encuentra súbitamente *del lado de lo trascendente*. Se ha escapado. El asco, la vergüenza, la náusea, han quedado del lado del saber. Tras esto, le es fácil decirnos: «Nada, ni en la caída ni en el abismo, ha sido revelado.» Pues lo esencial ha sido revelado: que mi abyección es un sinsentido y que hay un sinsentido de ese sinsentido (que no es en modo alguno vuelta al sentido primitivo). Un texto de Blanchot, citado por el señor Bataille, va a descubrirnos la superchería: «La noche pronto le pareció más sombría, más terrible que cualquier otra noche, como si hubiese brotado realmente de una herida, del pensamiento que ya no se piensa, *del pensamiento tomado irónicamente como objeto por algo que no es pensamiento.*» Pero precisamente el señor Bataille no quiere ver que el no-saber es inmanente al pensamiento. Un pensamiento que piensa que no sabe, sigue siendo un pensamiento. Descubre sus límites desde dentro, pero no por ello se sobrevuela. Sería lo mismo que hacer de la nada algo so pretexto de que se le da un nombre. Por otra parte, hasta ahí llega nuestro autor. No hace falta mucho esfuerzo. Usted y yo escribimos: «Yo nada sé», a la buena de Dios. Pero supongamos que pongo ese «nada» entre comillas. Supongamos que escribo, como el señor Bataille: «Y, sobre todo, "nada", yo no sé "nada".» He ahí un «nada» que toma un giro extraño: se separa y se aísla, no está lejos de existir por sí mismo. Bastará con llamarle ahora *lo desconocido* y habremos logrado el resultado. La nada es lo que no existe en absoluto, lo desconocido es lo que no existe en modo alguno para mí. Al llamar a la nada lo desconocido, la convierto en el ser que tiene como esencia el escapar a mi conocimiento; y si añado que no sé nada, esto significa que me comunico con este ser por un medio distinto del saber. Aquí de nuevo el texto de Blanchot, al que nuestro autor se refiere, va a iluminarlos: «En este vacío, era pues "la mirada y el objeto de la

mirada lo que se mezclaba. No solamente ese ojo *que nada veía* aprehendía algo, sino que aprendía la causa de de su visión. *Veía como un objeto lo que hacía que no viese*[19].» He aquí, pues, ese desconocido, salvaje y libre, al que el señor Bataille tan pronto concede como niega el nombre de Dios. Es una pura nada hipostasiada. Un último esfuerzo y vamos a disolvernos nosotros mismos en esa noche que aún no hacía más que protegernos: es el saber que crea *el objeto* frente al sujeto. El no-saber es «supresión del objeto y del sujeto, único medio de no desembocar en la posesión del objeto por el sujeto». Queda la «comunicación»: es decir, que la noche lo absorbe todo. Y es que el señor Bataille olvida que ha construido con sus propias manos un objeto universal: la Noche. Y éste es el momento de aplicar a nuestro autor lo que Hegel decía del absoluto de Schelling: «De noche, todas las vacas son negras.» Parece ser que este abandono a la noche es arrebatador. No me asombra. Es una manera de disolverse en *la nada.* Pero el señor Bataille —ahora como antes— satisface indirectamente su deseo «de serlo todo». Con las palabras «nada», «noche», «no-saber que desnuda» nos ha preparado sencillamente un buen pequeño éxtasis panteísta. Recordemos lo que Poincaré decía de la geometría riemaniana: Reemplazad la definición de plano riemaniano por la de esfera euclidiana y obtendréis la geometría de Euclides. De acuerdo. Igualmente, el sistema de Spinoza es un panteísmo blanco; el del señor Bataille, un panteísmo negro.»

En este punto, sin embargo, debo responder a Sartre: *sería,* debo decir. *un panteísmo negro*... si, pongamos, mi turbulencia infinita no me hubiese de antemano privado de toda posibilidad de detenerme. Pero estoy contento de contemplarme bajo la luz acusadora del pensamiento lento. Sin duda advertía yo mismo (de alguna manera) estas inextricables dificultades *—mi pensamiento, su movimiento mismo, surgían de ellas—*, pero era como el paisaje visto desde un tren rápido y lo que yo siempre veía era su disolución en el movimiento, su renacimiento bajo otras formas que aceleraban una rapidez desastrosa. Lo que dominaba entonces en tales condiciones era una penosa sensación de vértigo: mi carrera pre-

---

[19] Subrayado por Sartre.

cipitada, jadeante, en estas perspectivas del fondo mismo del ser formándose y deformándose (abriéndose y cerrándose) no me impedía nunca experimentar el vacío y la estupidez de mi pensamiento, pero el colmo era el momento en que el vacío me embriagaba dando a mi pensamiento consistencia plena, el momento en que, por la embriaguez misma que me daba, el sinsentido adquiría derechos de sentido. En efecto, si me embriaga, el sinsentido adquiere este sentido: *que me embriaga:* es *bueno* perder el sentido en ese arrobo —luego hay un sentido por el hecho de perderlo. Apenas aparecido ese nuevo sentido, me saltaba a la vista su inconsistencia, el sinsentido me vaciaba de nuevo. Pero la vuelta del sinsentido era el comienzo de una embriaguez redoblada. Mientras que Sartre, a quien no enloquece ni embriaga ningún movimiento, juzgando sin experimentarlos mi sufrimiento y mi embriaguez desde fuera, *concluye* su artículo insistiendo en el tema del vacío: «Las alegrías, dice, a las que nos invita el señor Bataille, si no deben remitir más que a sí mismas, si no deben insertarse en la trama de nuevas empresas, contribuir a formar una humanidad nueva que se superará hacia nuevas metas, no valen más que el placer de beber un vaso de alcohol, o de calentarse al sol sobre una playa.» Es cierto, pero debo insistir: precisamente porque son tales —que dejan vacío— se prolongaban en mí en la perspectiva de la angustia. Lo que en *La experiencia interior* intenté describir es ese movimiento que, al perder toda posibilidad de detenerse, cae fácilmente bajo los ataques de una crítica que cree detenerle desde fuera porque la crítica misma no está *cogida* en el movimiento. Mi caída vertiginosa y la *diferencia* que introduce en el espíritu pueden no ser captadas por quien no las experimenta en sí mismo: entonces se puede, como lo hace Sartre, reprocharme sucesivamente ¡acabar en Dios y acabar en el vacío! Tales reproches contradictorios apoyan mi afirmación: *no acabo nunca.*

Por esto, la crítica de mi pensamiento es tan difícil. Mi respuesta, se diga lo que se diga, está dada de antemano: no podría sacar de una crítica bien hecha, como en este caso, más que un nuevo medio de angustia, y por tanto de embriaguez. No reparaba, en la precipitación de la huida, en tantos aspectos cómicos: Sartre me permite volver sobre ellos... Y así indefinidamente.

Mi actitud extrae sin embargo de su facilidad esta evi-

dente debilidad: «La vida, he dicho, se pierde en la muerte; los ríos, en el mar, y lo conocido, en lo desconocido» (*La experiencia interior*, p. 137). Y la muerte es para la vida (el nivel del mar es para el agua) el final alcanzado sin esfuerzo. ¿Por qué debería yo hacerme de un deseo que tengo de convencer una preocupación? Me pierdo como el mar en mí mismo: ¡sé que el fragor de las aguas del torrente se dirige hacia mí! Lo que una inteligencia aguda parece a veces hurtar, la inmensa tontería a la que se une —de la que no es más que una ínfima parte— no tarda en devolverlo. La certeza de la incoherencia de las lecturas, la friabilidad de las construcciones más sabias, constituyen la profunda verdad de los libros. Lo que verdaderamente es, puesto que la apariencia limita, no es más el ímpetu de un pensamiento lúcido que su disolución en la opacidad común. La aparente inmovilidad de un libro nos engaña: cada libro es también la suma de los malentendidos de los que es ocasión.

¿Por qué razón, entonces, agotarme en esfuerzos de conciencia? No puedo sino reírme de mí mismo que escribo (¿escribiría yo ni una frase si la risa inmediatamente no se le añadiese?). Ni que decir tiene: pongo en la tarea el mayor rigor que puedo. Pero la sensación que un pensamiento tiene de ser él mismo friable, sobre todo la certidumbre de alcanzar sus fines justamente por el fracaso, me quita el descanso, me priva del relajamiento favorable a la ordenación rigurosa. Abocado a la desenvoltura, *pienso y me expreso a merced del azar.*

No hay nadie, evidentemente, que no deba dejar una parte al azar. Pero es la más pequeña y sobre todo la menos consciente que se pueda. Mientras que yo me lanzo decididamente a rienda suelta, elaboro mi pensamiento, decido su expresión, pero no puedo disponer de mí como quisiera. El movimiento mismo de mi inteligencia está desbocado. A los otros, al azar favorable, a los momentos fugitivos de relajamiento, debo un mínimo de orden, una erudición relativa. Y el resto del tiempo... Mi pensamiento gana de este modo, imagino, en acuerdo con su objeto —que alcanza tanto mejor cuanto que mi pensamiento, él, está destruido—, pero se conoce mal a sí mismo. Debería juntamente iluminarse por entero y disolverse... Le sería preciso en un mismo ser construirse y asolarse.

Finalmente, esto mismo que alego carece de precisión. Aun los más rigurosos están sometidos al azar: como con-

trapartida, la exigencia inherente al ejercicio del pensamiento me arrastra lejos, a menudo. Una de las grandes dificultades con que tropieza la inteligencia es ordenar la secuencia temporal. En un instante dado, mi pensamiento alcanza un apreciable rigor. Pero, ¿cómo unirlo a mi pensamiento de ayer? Ayer, yo era en cierto sentido otro, respondía a otras preocupaciones. La adaptación de los dos no deja de ser posible, pero...

Tales insuficiencias no me perturban más que las múltiples miserias que dan generalmente la estatura humana: lo humano se une en nosotros a la insatisfacción sufrida, nunca aceptada, sin embargo; nos alejamos satisfechos de ella, pero nos alejamos renunciando a buscar la satisfacción. Sartre tiene razón en recordar a mi respecto el *mito de Sísifo*, pero mi propósito, según creo, es aquí el hombre completo. Lo que puede esperarse de nosotros es el ir lo más lejos posible, no el desembocar en algo. Lo que sigue siendo humanamente criticable es, por el contrario, una empresa que no tiene sentido más que referida al momento en que acabará. ¿Puedo ir más lejos? No alcanzaré la coordinación de todos mis esfuerzos: voy aún más lejos. Corro un riesgo: ¡los lectores, libres de no aventurarse tras de mí, usan a menudo de esta libertad! Los críticos tienen razón en advertir el peligro. Pero llamo a mi vez la atención sobre un peligro aún mayor: el de los métodos que, inadecuados para cuanto no sea el *desenlace* del conocimiento, otorgan a quienes limitan la existencia *fragmentada*, mutilada, relativa a un *todo* que no es accesible.

Reconocido esto, defenderé mis posiciones.

He hablado de *experiencia interior:* era el enunciado de un objeto, no esperaba yo atenerme al proponer este título vago, a los datos interiores de esta experiencia. Sólo arbitrariamente podemos reducir el conocimiento a lo que obtenemos de una intuición del sujeto. Tal cosa sólo podría hacerla un recién nacido. Pero precisamente nosotros (que escribimos) no sabemos nada del recién nacido, excepto observándolo desde fuera (el niño no es para nosotros más que un objeto). La experiencia de la *separación*, a partir del *continuum* vital (nuestra concepción y nuestro nacimiento), la vuelta al *continuum* (en la primera emoción sexual y en la primera risa) no dejan en nosotros ningún recuerdo distinto; sólo alcanzamos el núcleo del ser

que somos a través de operaciones objetivas. Una *fenomenología del espíritu desarrollada* supone la coincidencia de lo subjetivo y lo objetivo, al mismo tiempo que una fusión del sujeto y el objeto [20] Esto quiere decir que una operación aislada es admisible solamente por fatiga (tal como la explicación que he dado de la risa a falta de desarrollar el movimiento completo, y en la que la conjugación de sus modalidades quedaba suspendida —no hay teoría de la risa que no sea una filosofía completa y, del mismo modo, no hay filosofía completa que no sea una teoría de la risa...). Pero precisamente, al poner estos principios, debo renunciar a seguirlos: el pensamiento se produce en mí por relámpagos incoordinados y se aleja inacabablemente del término al que le acercaba su movimiento. No sé si de esta manera enuncio la impotencia humana o la mía... No sé, pero tengo pocas esperanzas de desembocar en algo, aunque fuese en el resultado que contenta desde fuera. ¿No hay alguna ventaja en hacer de la filosofía lo que yo hago: fulgor en la noche, lenguaje de un breve instante?... Quizá a este respecto, el momento último contiene una verdad sencilla.

Queriendo el conocimiento, intento, por un desvío, llegar a ser todo el universo: pero en ese movimiento no puedo ser un hombre completo, me subordino a un fin particular: llegar a serlo todo. Sin duda, si pudiera llegar a serlo, sería también el hombre completo, pero *en mi esfuerzo* me alejo de él y ¿cómo llegar a serlo todo sin ser el hombre completo? Tal hombre completo sólo puedo llegar a serlo aflojando la presa. No puedo serlo por mi voluntad: ¡mi voluntad es forzosamente la de desembocar en algo! Pero si la desdicha (o la suerte) quieren que yo afloje la presa, entonces sabré que *soy* el hombre completo, *que no está subordinado a nada.*

En otras palabras, el momento de rebelión inherente a la voluntad de un conocimiento más allá de los fines prácticos no puede ser prolongado indefinidamente: para ser todo el universo, el hombre debería abandonar su principio mismo: no aceptar nada de lo que es, sino

---

[20] Tal es la exigencia fundamental de la fenomenología de Hegel. Es evidente que, incapaz de responder a esta exigencia, la fenomenología moderna no es para el pensamiento móvil de los hombres más que un monumento entre otros: un castillo de arena, un espejismo más.

tender al más allá de lo que es. Este ser que soy es rebelión del ser, es el *deseo* indefinido: Dios no era para él más que una etapa y helo aquí, aumentado con una experiencia desmesurada, cósmicamente encaramado en un palo [*pal*].

V

NADA, TRASCENDENCIA, INMANENCIA

Mi método tiene por consecuencia un desorden intolerable a la larga (¡en particular para mí!). Lo remediaré si puedo... Pero quiero desde ahora precisar el sentido de las palabras.

La *nada* es para mí el límite de un ser. Más allá de los límites definidos —en el tiempo, en el espacio— un ser ya no es. Este no-ser está para mí lleno de sentido: sé que me pueden *aniquilar*. El ser limitado no es más que un ser particular, pero ¿existe la totalidad del ser (entendida como una suma de seres)?

La *trascendencia* del ser es fundamentalmente esa nada. Es apareciendo en el más allá de la nada, en un cierto sentido como un dato de la nada, como un objeto nos trasciende.

En la medida, por el contrario, en que capto en él la extensión de la existencia que se me ha revelado en mí en primer lugar, el objeto me llega a ser *inmanente*.

Por otra parte, un objeto puede ser activo. Un ser (irreal o no, un hombre, un dios, un Estado) amenazando a los otros de muerte acusa en sí mismo el carácter de la trascendencia. Su esencia se me da en la nada que definen mis límites. Su misma actividad define esos límites. Es lo que se expresa en términos de la nada; la figura

en que se hace sensible es la de la superioridad. Si quiero reírme de él, debo reírme de la nada. Pero, como contrapartida, me río de él, si me río de la nada. La risa está del lado de la inmanencia, al ser la nada el objeto de la risa; pero es así objeto de una destrucción.

La moral es trascendencia en la medida en que apela al bien del ser edificado sobre la nada del nuestro (la humanidad tomada como sagrada, los dioses o Dios, el Estado).

Una moral de la cumbre, si tal cosa fuera posible, exigiría lo contrario: que me ría de la nada. Pero sin hacerlo en nombre de una superioridad: si me hago matar por mi país, me dirijo hacia la cumbre, pero no la alcanzo: sirvo al bien de mi país que está más allá de mi nada. Una moral inmanente exigiría, si fuera posible, que yo muriese sin razón, pero en nombre de qué exigirlo: ¡en nombre de nada, de la que debo reír? Pero me río: ¡ya no más exigencia! Si se debiese morir de risa, esta moral sería el movimiento de una irresistible risa.

VI

SURREALISMO Y TRASCENDENCIA

Al hablar, páginas atrás, de André Breton, me hubiera gustado decir de inmediato lo que debo al surrealismo. Si he citado una frase de modo adverso, es que yo iba contra un interés dominante.

Quien se apegue menos a la letra que al espíritu ve en mis preguntas la prosecución de una interrogación moral que padeció el surrealismo, y, en la atmósfera en que vivo, la prolongación, si la ha conocido, de la intolerancia surrealista. Es posible que Breton se extravíe en la búsqueda del objeto. La preocupación que tiene de la exterioridad le frena en la trascendencia. Su método le une a una posición de *objetos* a los que pertenece el valor. Su honradez exige de él que se aniquile, que se aboque a la nada de los objetos y de las palabras. La nada es también de pega: nos introduce en un juego de competencia, pues la nada subsiste en forma de superioridad. El objeto surrealista es por esencia agresivo: tiene como tarea aniquilar. Sin duda no se avasalla, ataca *por nada, sin motivo.* No por eso capta menos a su autor —cuya voluntad de inmanencia está fuera de duda— en el juego de la trascendencia.

El movimiento que expresó el surrealismo no está quizá en los objetos. Está, si se quiere, en mis libros (debo decirlo yo mismo, si no ¿quién se daría cuenta?).

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR
EL DIA 5 DE OCTUBRE DE 1979
EN CLOSAS-ORCOYEN, S. L.,
MARTINEZ PAJE, 5,
MADRID-29



Con la publicación de *Sobre Nietzsche*
iniciamos la de la célebre «Summa» de Bataille,
que se completa con nuestras ediciones de
La experiencia interior y *El culpable.*
Su discurso fragmentario,
aforístico no pocas veces,
es una acusación a la continuidad,
que por lo menos implica el crimen del aburrimiento,
en la que solapan los sistemas de diversa índole
sus pretensiones totalitarias.
No es casual, por tanto,
que el título de este volumen
se centre en el nombre de Nietzsche,
filósofo cuya función es también la de la
«voluntad de suerte».
Que no espere el lector un tratado sobre Nietzsche.
Lo que Bataille le ofrece es un «diario»
en el que se produce
su extraña comunidad con aquel filósofo
sobre el cual, dice Bataille,
«no he podido escribir sino con mi propia vida».

